中華民國郵務總局特准掛號認爲新聞紙類

新潮

The Renaissance

第一卷第五號

民國八年五月一日

發行者

國立北京大學出版部

新潮 第一卷 第五號 目次

民國八年五月一日初版發行

編輯者北京大學新潮社

讀者論壇

通信

附錄

對於中國今日談哲學者之感念

傅斯年

現在中國有高談哲學的聲浪了；有一般人以研究哲學自任。這是件很可樂觀的事情。因爲一種哲學對於一個人的效用比他的飯碗問題還要緊；而一種國民哲學對於他的民族的勢力遠在政治以上。哲學可以引人從卑淺思想的境界爬出，到自覺自成的地位。他可以告訴我們，我們以前所過的日子，都是受武斷的偏心所驅使。他給我們個更清潔的空氣，更可靠的根據，更活潑的精神。我們必先和他攀上交情了，才可有個世界觀，有了世界觀，才可有個人生觀；有了人生觀，才可以比較的懂得什麼是我，什麼是他們，怎樣用我，怎樣用他們。

但是中國現在的思想界到了哲學發達的地步了嗎？不客氣說來，現在以哲學自負的諸公，究竟已入哲學的正經軌道了嗎？這話好像大不敬！然而也有不可諱言的所在。所謂哲學的正經軌道，決不會指初民的國民思想，決不會指往古的不能成全備系統的哲學；定是指近代的哲學，更嚴格的說起來，應當指最近三四十年中的新哲學——因爲舊哲學的各種系統，經過一番科學大進步以後，很少可以存在的，只有應時而起的新系統可以希望發展。一個哲學時期每每跟在一個科學時期以後，近代的歐洲是個好例。五六十年前的哲學，雖然離開中世紀已經很遠了，還是受中世紀思想的支配，還未受科學的洗禮，所以雖然迷陣很深，思辨很費神力，終解不脫常言說的，『一個瞎子在一個暗屋子裏說有一個黑帽子在那裏哩，其實並沒有』。最近半世紀裏，哲學的唯一采色是受科學的洗禮。其先是受自然科學的洗禮，後來是受人事科學（Social Science）的洗禮。機械學發達了，哲

最近代基督教義

江紹原

關於本文的緣起我有幾句話要聲明在先：最初我並未打主意做一篇論最近代基督教義的文字，給旁人看。不過是因爲數月前我偶然得着坎拿大一個名叫派脫生斯密司的基督教士(Arch-deacon Patterson-Smyth) 所做的一本書「上帝與戰爭」"God and War" 我便從頭至尾，粗讀了一遍。讀過之後，我覺着這本書本沒有什麼頂了不得的地方，斯密司這個人，從他的著作中看來，也算不了什麼。但是雖然如此，他書中所說的見解，表示的感情，自研究宗教思想歷史的人眼光看去，却是狠有一點關係。何故呢？這本書特異之點，就是他將基督教中幾個重要的教義，如人之「罪惡」，「道德」，「運命」，死後狀況，種種，改造了一番。他所以欲改造的緣由，是要拿基督教的宗教精神，引導到一條新的路上去發展，使他不致與現代思想智識衝突；而從他改造的結果觀察，確知他是受了科學思想與印度宗教思想的影響。作這個改造工夫的，斯密司自然不是第一個人，應用這個方法來改造的，他也不算首創。在他以前，用這同一的方法去改造舊教義而得同一結果的，狠有人；他們這種比較最出色最進步的宗教思想，我也在歐美新書報雜誌中屢見而不一見。斯密司不過是一齊拉了來，在這本書裏而已。他的另外一種著作「此後之福音」(Gospels of the Hore after) 是一個性質相同而更完備，順適，有系統的企圖。像他這樣一個平常的教士，也居然如此解釋基督教，且用來在教堂上激動，鼓舞，安慰一般人；然則這一派新基督教思想之瀰漫西方，進步的基督徒實際上成爲一種

新勢力可想而知了。這件事在基督教歷史上世界宗教史上都是重要的。所以我想「既然如此，我何妨拿這個新基督教思想照他發達到了今日的樣子爲斯密司等所倡道者，分析一下，提出他的幾個中心思想記下來爲將來參考比較之用呢？好歹基督教還得時時改變適應社會的狀況滿足信徒的需求現在這種新式的外表（New modes of expossire）雖是一時的，却也是研究的好材料」用一句話說，我原來的目的，僅在老老實實一點也不鋪張的寫一篇「讀書記」。

可是一寫完之後，我忽然要抄他出來去登「北京大學月刊」。（現在我纔後悔不應作了一點筆記就要給人看。）但是我一轉想「這篇筆記裏面的東西雖然都是研究宗教思想變遷者視爲極有教訓極富興趣極其 Suggestive, pregnant withmeaning 而普通讀雜誌的人看着，有什麼趣味呢？他們既然與宗教基督教無感情（與他們有感情，不是信他們要他們是實在知道他們於人生歷史有什麼關係）何必要知道基督教在科學與印度宗教思想的勢力下變成了什麼樣子呢？倘若我爲普通讀者的利益起見使他們稍知篇中所述說的事實之意義，我必須多加以解釋的話，單是分析條舉教義不能得他們的歡迎。於是我就決定將來再補一篇續篇，算爲全論的第二章，在第一章末我提起筆來寫了底下一句：「我對於這箇最近代基督教義還有幾句批評的話，他將如何影響中國基督教徒的思想我也有一點豫測。這些議論概在下期月刊中發表」

拙著尙未送給月刊去適逢新潮的編輯人向我要稿子。我一時實在沒有旁的可以示人的箸作，就拿出這篇未完的論文給他看，不敢說是配登「新潮」也不過是聊以塞責而已。他看過之後，極力催促我做完，我也答應做，但是今竟不能如約了。篇中的材料，我個人覺着無論從何方面觀察（或是研究最近代基督教義的內容，或是推求他的來歷，或是拿來比較中古基督教）都是很有意思，話中有話，戲裏有戲。然欲道出，却非做長文不可，而且須細心做。太隨便太草率了之後，便嫌蹇滯令人讀之欲睡。而我目下又很少閒功夫來從事於此。所以第二章，祇好暫時從略了。

閱者倘若允許我，我請利用這個好機會，略說數句題外的話。這幾句話就是我原來打算作的第二章之大綱。現在既然不做所以說是題外話。閱者看了之後再去看本文，或者可以較有興味。

最近代基督教義是宗教思想發展所必遵守的幾條普通定律，在西洋宗教界中運轉的一個結果。於此可知此諸定律之眞實普徧。

最近代基督教義明示吾人宗教是與時爲轉移的，非靜止不動的。

最近代基督教義指示吾人現正改革西方宗教思想的是那幾種勢力。

三月五日

（一）

這篇短文的目的，不是要辨揚最近代基督教義的可信（Vaidity）乃是要簡單述說他的性質。

因爲近代基督教義與中古的已經不同，最近代的又與近代的兩樣，但是西方宗教家著作家，雖然常常在那兒分別中古近古基督教義，却尙未分別近代的與最近代的基督教義。此中理由，是最近代基督教義出現未久，他們或者還不及覺察，或者已經覺察還不曾或不願形之筆墨。不過是基督教義最近經過三數基督教士，與思想家改作的工夫，遂換了一付面目，使旁觀的人——我就是如此的一個旁觀人—可以認出他是與中古的，近代的基督教義有區別的東西。所以我想最近代基督教義一個名詞，雖然是我初次用，當不致有人反對。

近代的基督教義所以異於中古基督教義的，是近代基督教義一面舍棄了中古教會的基督教義中，蔑視肉體與現在生活，逃世惡生一類的信條；一面又如此的解釋傳播基督的「福音」使之與近代倫理的，社會的理想，不但不相違背，反根據宗教上最後的立足地，予之以强有力的皷舞，保證，與希望。這皷舞保證與希望之是否有力與强弱，自然是看個人對於宗教的態度而定。到了最近代，宗教家又以他們自己的眼光，看出近代非宗教思想中，有幾個觀念，可以而且必要吸收到宗教中來，大有裨益於人類宗教生活的。可是有一層：中古傳下來的基督教義，雖然經了近代一次改革，有數個信條因被排去，而剩下來的信條中，仍有與近代非宗教界而有益於宗教生活的觀念衝突。爲了這個緣故，有少數基督教人纔大胆陸續將近代排除未盡的信條再排除一番，好容納新思潮中的那幾個正面的分子，最近代基督教義是如此發生的。

有人慫慂我充分述說引出最近代基督教義的各種歷史的事實，此事自然極有興趣，極有教訓，但是以我的學力來做他，還嫌懦弱。我現在只用幾句概括的話說一說，接着將最近代基督教義的特點指出來，這篇文字就算完了。

基督教徒初受科學思想與印度宗教思想的打擊非笑時，尙自已以爲不錯，極力排斥他人，保守古義。而日久了也看出自己的破綻，欲辨護而不能。漸知宗教的眞精神並不待昔日用力保持的古義始能存在發展，於是改了計畫，將相承的教義變更擴充了一番，以求容納科學思想與印度宗教思想到基督教裏來。這個容納，可以說是基督教徒正式承認科學思想與他方宗教思想中也含有眞理。他們自然是勢逼處此，何事的改革不是勢逼處此呢?

科學思想與印度宗教思想，未爲基督教正宗容納時，就先影響了西方的哲學，同基督教以外的宗教思想。基督教義最近的改革，遠因自然是科學與印度宗教，但是促醒基督教正宗教徒，叫他放開膽子，邁開脚步去容納科學與印度思想的，必推功與脫離基督教約束的一般宗教家：而基督的利用二派思想，實在是先看了榜樣的。所以自基督教正宗方面說起來，二者影響非基督教宗教思想是預備時期，或說醞釀時期：他本身承受二者的時期纔是實現時期，成熟時期。這成熟時期並不遠，近在此次世界大戰爭，全球呼號苦痛，凝懼不安的時候。人事改變劇烈，纔有宗教上的改革，若是他項生活照常，宗教覺知突然獨自革命，這種事歷史上沒有。

上頭所說的科學思想，是指科學中的進化論：印度宗教思想，是指（1）心靈進化論，與（2）因果論。進化，因果，二端是最近代基督教義的棟樑，看我下邊說他特點的地方自明。

（二）

從前基督徒都以爲我們人除了現在世上無常的生命外，還有一個永遠的生命。我們在那永遠的生命中是苦是樂全看今生爲人是善是惡。現在這個生命時間很有限，其中的苦樂善惡毀譽榮辱也就都有限；至於那將來的生命是永遠不停止的，其中的苦樂自然也是無止境的。此生無論是虔誠爲善的人，或是放辟邪侈毀聖非法的人，誰能免了一死？死後固然是無得無失，無憂無慮，無知無覺的長眠地下，但是「末日」一到，這個有形的宇宙就要毀壞，那時古今中外已死的人個個復活，聽候「聖父聖子」審判。上帝認爲虔誠爲善的人就可以入天堂享受無間的福樂；上帝認爲毀聖非法的人，就得墮地獄，挨無斷的慘刑。如他們這樣說起來，天下的人總是（1）或爲善，或爲惡，或享福，或受苦，或虔誠或誹謗，活了一世；（2）死後在墓中冰冷的過了若干年；（3）天上的號筒一吹，月墮星沈，大地殞滅，千千萬萬的人都擦擦眼，伸伸腰，打打呼欠，爬了起來，跪在上帝面前聽他的審判。或是隨着善人入了甘泉流乳花鳥迎人的「樂園」，或是隨着惡人向那無情的猛火中討生活去，此後便一定不移了。

這一類的話，在我們今日看起來雖然可笑，而中古時代歐洲人的智識只發達到那個地步，所以尚能深信不疑。然而在近代人心中，便失了効力。近代的人有了新學識，覺得宗教上的信條都是極淺陋，極狹隘，極不合理不合情，極蠢，極不可耐，荒唐無稽之談，決不肯心悅誠服的信從了。如此，基督教不是早晚必爲近代學術的狂風連根拔去麼？基督教的破產，不是已經宣布了麼？是，不錯；基省教的信條誠然是破了產，誠然必爲近代學術連根拔了去。可是信條以外基督教還有別的東西沒有呢？還有可以倖免破產的沒有呢？還有近代學術潮流衝洗不去的沒有呢？這個問題的回答，不與宗教或基督教同情的，必定說沒有；與宗教表同情的，無論是否基督徒，必定說有。這個有無的問題正是現在許多學者聚訟之點，我們現在不必去管他，且聽一聽一部分優秀基督教徒的意見。他們的意見是：（注）宗教上有幾個根本的信仰，是人靈性的布帛菽粟，高等生活的滋補品。這種信仰本是心內的覺悟，不待理性的探討與證明。可是離開信條，這信仰也不能獨立。有了信條，根本的信仰纔能有聲有色，有貌有象，使人可以思索，可以想像，可以稱道，可以讚歎，不致如虛空之不可捉摸，雖有若無。信仰是內，信條是外；信條可改，信仰難移。中古時代的人，祇能取當時社會智識界所供給的材料，來具體表現那種信仰，便利他們自身。今日我們的智識較數百年前進步了許多，對那個時代的人所構造的信條，何能滿意？所以我們不必固守迷信，適於昔而不適於今的信條。我們今日的需要，是用今日智識界供給的材料，重造今日的信條，重申根本上的信仰。信條合乎今日的智識方能想像；有了可以想像的信條，根本信仰方成爲活的；有了活的信仰，我們的高等生活始有所憑藉，具足動力，向前發展。基督教得了具此等見解的人來解釋翼護他，豈有不煥然一新的理麼？這煥然一新的基督教，我叫他做最近代的基督教義，以示與中古的，近代的，基督教義，都有分別。

（注）以下是我代替基督教人說話，並不是我個人的見解，讀者應該注意。

（三）

最近代基督教義之所以爲最近代基督教義的，是他對於人生問題——如人之生死，性質，運命——

的新觀念。這個新觀念之與中古舊觀念爲截然不同之二物，祇要將中古基督教信條，如上方所說的，與下方講新基督教義的幾條，一比較便瞭然。

最近代基督教義

(一)第一說。今生不是人的第一生。　有一個可以代表最近代基督教的教士說：「人未出世以先，已經在他母親的胎裏活了一生了。那沒呱呱墮地前的生活，纔是人的第一生。從那個下等，不靈動的生存，經過一個危機，方有現在地球上高等一點的生活。這新生活中種種經驗，皆有教育的價值。」

(二)第二說。今生是關係最大的一生。　因爲今生我纔有自由意志知覺責任。　但是人既從下等，不靈動的生活，入了現在較高等，靈動，有責任的生活，死後怎麼樣呢？死後竟萬事皆休，不獨無下等不靈動的生活，簡直連生活都沒有麼？最近代基督教義不相信如此，所以

(三)第三說，人死後有知覺。　死不是寂滅，死後仍有感情，思想，記憶，仍可修善修惡。換一句話說，死後仍有一個生命—這生已較現世的生活高了一級，如同今生較胎中生活高一級一樣。這個生活所擔的風險較前更多，較前更有生氣與趣。可是

(四)第四說。死後之生，仍是暫時的。　那個教士說的好：「今生是一個預備時期，好像是學生話的稚園時期，蝴蝶的幼虫時期。死後的一生仍是如此。」這話的意思含著

(五)第五。人以後還有許多的生命在前。　今生的死不是死，是轉入一個新生。新生有死，這個死又不是死，仍是轉入一個更高等更靈動的生活。如是一個生命又一個生命，經過一個伊洪 (Aeon) 又是一個伊洪，一直到人都「發育完全，與基督等量齊肩。」讀者或者要問，人何以能愈悠遠，愈博厚高明，毫無憊倦呢？他們回答因爲

(六)第六，人具有無量無邊的潛伏性.　橡樹的子狠小，時候到了，就變成一顆枝葉扶疎，又高又大的樹。一個毛虫慢慢的可以變成極美麗的蝴蝶。這區區種子幼虫的潛伏性，已經是可驚然而拿來同人的潛伏性比較，簡直不可同年而語了。就是最荒唐的神話，也難暗示我們人可能性的奇異不可測。

有人看到這裏，必定自言自語的說，眞有趣！試問潛伏的都變爲顯現，可能的都變爲眞能，這時的人，決是個什麼樣子呢？我不能告訴你。他們最近代基督教人沒說。他們說：瞎子不能看見美色，聾子不能聽見好聲音，我們發育未完的人，也難想像完善的生活。但是他們知道這一層：

(七)第七，善人纔能到天堂。惡人祇好降地獄。　怎麼呢？他們說：我們能看見美景，聽見妙樂，因爲我們有眼識耳識。能爲最聖潔的生活的人，纔能入天堂，也是這個理。盲人不能見，是他未具看能，不是因爲外面沒有光；聾人不能聽，是他未具聽能，不是因爲外面沒有音。不能在「光裏過日子」的人，只好入地獄，也是這個理。

上一條歸納起來說，就是運命是品格的產物。如要知道一個人將來的運命，只須看他現在的品格。品格又是何物的出產品呢？他們說是習慣。習慣又是如何做成的呢？他們說是行爲。所以下一條是

(八)第八，品格作運命，習慣作品格，行爲作習慣.　這一件事，那個教士說得斬釘嚼鐵：「在這個生活中，行爲作習慣，習慣作品格，品格造運命，聖經中，聖經注釋中，人生經驗中，無一處反證這句話。」

每人命運的究竟，繫於他無量世紀後品格的成熟不成熟，而他將來品格的高低是繫於今日之努力。不努力。今日能從服良心的指導，將來無量生命中愈能服從；今日能歡喜「領受上帝基督的光」將來愈能領受；今日能犧牲自己爲他人謀樂利，將來愈能犧牲；今生注意使我的生活高尙清潔，高尙清潔便可以生生轉勝。反是今生雖「實在知道基督」却有意拒絕他，將來如何能再歸命他呢？我們豈不能夠了別那驚心動魄的生命定律，（Law of Life）是有意「干犯光」光必日就黯淡，——每次拒絕上帝與善，就好像似引濁血到心靈的眼網膜，使他漸失感覺的能——人一生如此「拒絕光」將永遠不能領受光，這種重視今生的論調，——這種拿將來求遠的善惡賢愚，禍福的重擔，全放在今生肩膀上的論調，不是最近代基督教人所創，是他們用現在人的話，重述說基督教相傳的一條信條。什麼信條呢？就是今生是人唯一的「受試驗時期」，有點彷彿中國人說「一失足成千古恨，再回頭成百年身」的意思。不過是最近代基督教人，用了現在思想界上極普通的名詞觀念來說，好像更合理，更動聽。他們既承認行爲作習慣，習慣作品格，品格作命運，所以接着說

(九)[illegible]，品格是一定不移的。

行爲作習慣，習慣作品格，品格作運命的一個公式，可以說是基督教思想的一個轉機，改變方向的第一步。爲什麼呢？這個公式簡單說出來，就是行爲作命運。人的命運是看他的行爲，不是單靠着他的信仰。他的「行爲得稱爲義否」（基督教聖經中有此詞）也不在乎他信仰基督與否，與信仰的程度，是靠他內心的誠僞。倘若是一個人從來不曉得什麼是基督，或者曉得基督但是看不出他是「上帝之子」，不願承認他，這都無關係，只要他們肯服從自己的良心，照着他爲人處世，也一樣可以得救。不然雖「明白曉得基督是世界上的光」，卻不能「用心靈去拜他」也是無用。從前基督徒用爲善惡的試金石是信仰，所以能得救的是少數基督徒；而今所用的是行爲，所以除了基督徒以外，就是異教徒，懷疑派，祇要能爲善不怠，也終蒙大福。這就是最近代基督教義的第十信條：

(十)第十，善惡繫於誠僞，

以上十個教義是聯帶的。讀者若能前後參觀，融成一片，便可明白最近代基督教義的內容。這個教義分之雖爲十，約之只有兩個主要的觀念：（1）生命進化，（2）因果（Law of Karma）進化之說，歐洲印度皆有，因果之說是自印度輸入的。如是，我們可以斷言曰：基督教正宗，昔雖仇視科學與東土宗教，思想爲異端；今覽於人心之趨向，眞理之日明，乃一改其深閉固絕之態度，從而酌量吸收，以自固自救。

高等的宗教不僅有形式上的信條，并有精神上的信仰。信仰好像是酒，信條好像是盛酒的袋，盛基督教酒的袋，已經破爛不堪，有一般人恐怕這酒因爲袋的緣故，將全傾出，所以用東土的皮，科學的線縫了一個新袋，小小心心，拿酒倒到這裏頭來。

北京景山東街　八年二月十九日

今天早晨我校對稿子的時候，我越想這篇論文裏的材料，越覺着他有趣，但是我老老實實寫出來登雜誌的舉動，越想越覺著不合。最近代基督教的十條教義，我看起來自然是話裏有話，戲

中有戲，旁人看見，不是不獨沒有話裏的話，戲中的戲，而且簡直不成話，不成戲嗎？若是有人誤會了我的意思，說我是基督徒作論介紹最近代基督教義到中國來，我就祇好笑笑，一句話也不說了，

三月念七日

駁胡先驌君的中國文學改良論

解答幾種對於白話文學的疑難

羅家倫

近來有一班『燒料國粹家』拍手稱快說道：『好了！好了！提倡中國文學革命的學說倒了！因為近來出了一位『學貫中西』的胡先驌先生做了一篇中國文學改良論，把他們這班倡文學革命的人罵得反舌無聲，再也不能申辯。這班倡文學革命的人，無非懂得幾句西文，所以總拏西文來嚇我們。我們因為自己不懂，所以回答他們不來。祇好拏出『國粹』的名詞來勉勵一班青年，不受他們鼓動。現在那料出了一位胡先生，也是『寖饋英國文學』的，把他們的黑幕，一律揭穿，痛快！痛快！』以上這番話都是我親自在北京聽得的。我聽得之後，心裏想文學革命的學說發動以來，還沒聽得『學貫中西』的有力反對論。若是反對得有道理，可以指正我們的錯誤，那我們眞是受益多多。於是去找了一本東方雜誌轉載的文學改良論來一看。初看第一段說『某不佞亦曾留學外國，寖饋於英國文學，略知世界文學之源流』，我不禁為之狂喜，以為胡君既有如此工夫，必有極精采的話來見教，巴不得立刻讀完這篇大作，都是好的。那知道愈讀愈失望。讀完之後，竟不想作答。不過因為胡君的大作裏也引了許多西文的字，我恐怕偶有不懂西洋文學的人，見了另生一種誤會，所以不能不按條列出，稍說幾句，以明眞象。但是我既不曾『留學外國』，又沒有用過『寖饋於英國文學』的工夫，見不到的地方，還要請胡君同讀者指教纔是。

（A）自陳獨秀胡適之創中國文學革命之說，而盲從者風靡一時……而盲從者方爲彼等外國畢業及哲學博士等頭銜所震……某不佞，亦曾留學外國，寢饋於英國文學，略知世界文學之源流……今試平心靜氣以論文學之改良，爾者試不以其頭腦爲陳腐而不足以語此乎。

此段泛無可駁。但是我想問胡君現在提倡文學革命的人，幾時拿了『外國畢業』『哲學博士』的頭銜來恐嚇大衆呢？胡君千烘萬託，祇是在『某亦曾留學外國寢饋於英國文學』數語，所以大衆對胡君的議論是很注重的。還有『不以頭腦爲陳腐』數字，也頗足動人。

（B）文學自文學，文字自文字。文字僅取達意，文學則必於達意而外有結構，有照應，有點綴，而字句之間有修飾，有鍛鍊；凡曾習修詞學作文學者咸能言之。非謂信筆所之，信口所說，便足稱文學也。今之言文學革命者，徒知趨於便易，乃昧於此理矣。

文學 Literature 同文字 Language 的分別，我們談文學革命的學問雖淺，但是不等胡君指示，已經早知道了。現在胡君這段的意思可分兩層說：第一，所謂文學，果知胡君所說祇「『須有結構，有照應，有點綴；字句之間，有修養有鍛鍊』就完了事嗎？文學同文字的分別，就是這一點嗎？還是另外更有偉大的作用同重要的分別嗎？請問胡君，文學是爲何而有的？是爲『結構』『照應』『點綴』而有的呢？還是爲人生的表現和批評而有的呢？文學裏面有什麼特質？是否『藝術』而外，還有『最好的思想』『感情』『想像』『體性』（Style字，昔譯作「體裁」，今譯作「體性」，似較安當。）『普遍』等等特質？僅有藝術，尚且不成其爲文學，況且『結構』，『照應』，『點綴』還不過是藝術中的一小部分嗎？至於持字句的修飾鍛鍊，來論文學的體用，那更遠了！胡君乃以修詞學和作文學來驕人，不知 Composition and Rhetoric 一樣功課原不過是外國中學裏一樣初學作文的規律，所講的不過是藝術的一小部分，上海一帶的中學校早有這樣功課了！今有讀過兩本修詞學作文學的人來談文學，我想胡君也當嗤之以鼻。胡君既然對於文學的體用和特質不曾明瞭，請將我集各家學說而定的文學界說寫下來，以備參考——

文學是人生的表現和批評，從最好的思想裏寫下來的，有想像，有感情，有體性，有合於藝術的組織；集此衆長，能使人類普遍心理，都覺得他是極明瞭，極有趣的東西。（此處所謂有趣，係指一切美學上的興趣而言。）

以上這條界說的解釋很長，詳見我那篇什麼是文學？中國人論事做事，祇從枝葉上着想，永不從這件事的體用上着想，所以愈論愈遠，愈做愈不中用。幾千年的所謂文學家，祇是搖頭擺膝的『推敲』『藻飾』，那知道『推敲』還是『推敲』，『藻飾』還是『藻飾』，文學的體用卻還是文學的體用！我那裏的鄉下人說『茅廁板上雕花』，正是這個道理。我們倡文學革命的，就是要推翻這些積弊，從根本上還出一個究竟來。胡君若是明白這個道理，請更進與論第二層。第二，白話就不可以表現批評人生傳布最好的思想嗎？更不能有加之藝術，祇如胡君所謂『信筆所之，信口所說』嗎？論到上一問題，我以爲白話文是最能有想像，感情，體性，以表現和批評人生的，最能傳布最好的思想而無阻礙的。何以故呢？因爲我們人生日日所用的都是白話，我們日日所流露的所發生的種種感情，都是先從日用的白話裏表現出來的。所以用白話來做文學，格外親切，格外可以表現得出，批評得眞。文言做的文學，無論寫什麼人，或爲大總統，或爲叫化子，都是一樣的腔調，一個模形；而白話做的文學，則一字一句之間，都可以

寫得入微。寫大總統說話的口吻，決不會變叫化子；叫化子不同大總統一樣，口裏文謅謅的。其餘無論寫什麼人，什麼事，什麼情，什麼境，都可運用自由，不生阻礙，並且可以爲各人各事保存他們的個性。紅樓夢裏寶釵的生活言動，決不是黛玉的生活言動；水滸裏的武松打虎，決不是李逵打虎。論到這個問題，胡適之先生的建設的文學革命論有一段很痛快的文章，可以寫出來再給大家看看——

　　爲什麼死文字不能產生活文學呢？這都由於文學的性質。一切語言文字的作用，在於達意表情；達意達得妙，表情表得好，便是文學。那些用死文言的人，有了意思，却須把這意思翻成幾千年前的典故；有了感情，却須把這感情譯爲幾千年前的文言。明明是客子思家，他們須說『王粲登樓』『仲宣作賦』；明明是送別，他們却需說『陽關三疊』『一曲渭城』；明明是賀陳寶琛七十歲生日，他們却要說是賀伊尹周公傅說。更可笑的：明明是鄉下老太婆說話，他們却要叫他打起唐宋八家的古文腔兒，明明是極下流的妓女說話，他們却要他打起胡天游洪亮吉的駢文調子！……請問這樣做文章如何能達意表情呢？既不能達意，既不能表情，那裏還有文學呢？即如那儒林外史裏的王冕，是一個有感情，有血氣，能生動，能談笑的活人。這都是做書的人能用活言語活文字來描寫他的生活神情。那宋濂集子裏的王冕，便成了一個沒有生氣，不能動人的死人。爲什麼呢？因爲宋濂用了二千年前死文字來寫二千年後的活人；所以不能不把這個活人變作二千年前的木偶，纔可合那古文家法。古文家法合了，那王冕是眞『作古』了！

　　因此我說，『死文言決不能產生活文學。』中國若想有活文學，必須用白話，必須用國語，必須做國語的文學。

諸君若是能把狄更司的 David Coepprfild 同林琴南所述的塊肉餘生述一對照便更要明白了。至於論表白各種思想，白話更是容易明白。請問胡君得到一個新思想的時候，還是先有白話的意思呢？還是先有文言的意思呢？我想無論什麼人都不敢說他一有思想就成文言。若是先有白話的意思，則表白的時候，自已翻成文言，令讀者了解的時候，又翻成白話，無論幾次翻過，眞意全失，就是對於時間同精力也太不經濟了。總之文學的生命，是附於人生的：文學的用處，是切於人生的。人生變，故文學不能不變。胡君若是明白這個道理，請更與胡君繼續討論這一層的下一個問題，就是白話文裏是否要藝術而且可以應用藝術。白話文既然是要表現批評人生，抒情達意，自然是要藝術的，這話似乎不發生問題。白話文學裏究竟能否應用藝術，祇要對於文學有點根本觀念，而且知道一點世界文學的，也決不會起這種無意識的疑問。但是胡君以爲白話文學爲『信筆所之信口所說』，則我不能夠不稍微說幾句，胡君讀過近代世界上的大文學家如易卜生 Ibsen 蕭伯訥 Shaw 託爾斯泰 Toistoi 屠根里夫 Turgenev 的著作嗎？胡君能不承認他們是白話文學嗎？胡君也讀過中國的紅樓夢水滸嗎？胡君能不承認他們是白話文學嗎？這些白話文學是『信筆所之，信口所說』的嗎？是人人都能做的嗎？論起藝術來，白話文學的藝術，比文言文學的藝術難多了！我前次有幾句論白話文學藝術的話，也可錄下來請大家參觀，白話文學的藝術是難是易，當然就可以明白：

……但是按照美學的道理，藝術只能輔助天然的美，使他愈增其美，決不能以天然的美來强就他的藝術，以天然的美來强就藝術，那就是矯揉的殭死的，矯揉的殭死的，就不成其爲美。西施的美，決不在擦粉；約翰孫的夫人再擦粉也不好看。所以希臘人主張畫裸體美人，我們主張做白話文學，都是這個道理。若是從極細微的曲線裏，能夠表出自然的美來，纔眞合乎美學的原理，纔是眞正的藝術呢！

總之近代心理學美學大發達，幾乎各種科學都受他們的影響，世界新文學的創造，也是以他們作根據的，今舍此而不問，不知徒以文言的空架兒來論文學，那就眞難說了！

（C）　或謂歐西言文合一，故文學甚易，而教育發達，我國言文分離，故學問之道苦，而教育亦受其障，而不能普及。……且言文合一，謬說也。歐西文言何嘗合一。其他無論矣，卽以戲曲論，夫戲曲本取通俗也，何莎士比亞之戲曲，所用之字，多至萬餘，豈英人日用口語，須用如此之多之字乎？小說亦本以白話爲本者也。今試讀 Charlotte Bronte 之著作，則見其所用典雅之字極夥。其他若 Dr. Johnson 之喜用奇字，更無論矣。且歷史家 Macaulay, Prescott, Green 等，科學家如達爾文，赫胥黎，斯賓塞爾等，莫不用極雅馴生動之筆，以紀載一代之歷史，或敍述辨論其學理，而令百世之下，猶以其文爲規範，此又何耶！夫口語所用之字句，多寫實；文學所用之字句，多抽象。執一英國農夫，詢以 Perception, conception, consciousness, freedom of will, reflection, stimulation, rance, mediation, suggestion 等名詞；彼固無從知之，卽敷陳其義，亦不易領會也。且用白話以敍說高深之理想，最難剴切簡明。全試用白話以譯 Bergson 之創製天演論，必致不能達意而後已。若欲參入抽象之名詞，典雅之字句，則又不爲純粹之白話矣。又何必不用簡單之文言，而必以駁雜不純口語代之乎？

這般話最足以淆人聽聞，所以我們不能不以極分析的眼光去看他。總看全段的大意，胡君對於我們所主張的白話文學所施的攻擊，無一中肯，因爲他有兩種誤解：

（一）他以爲我們主張言文合一；

（二）他對於白話的意義不明瞭。

請先言第一層。主張文學革命最集中的學說，首推胡適之先生的建設的文學革命論。胡先生這篇文章的主張，祇有『國語的文學，文學的國語』十個大字。乃是說文學是要用國語來做的，纔會成眞文學；國語有了文學的性質以後，纔是眞國語。並沒有說『國語就是文學，文學就是國語』。今胡君以爲我們主張文言合一，就是把『的』改成『就是』，來同我們辯論，眞有洪憲時代上海偵探的本事了。文學的界說與語言的界說不同，所以文言合一的話，是我們不承認的。這篇文章還在請胡君看清楚了再說。現今進一步與胡君論各國文學是否以語言爲根據，談到這個問題，我要先問胡君，人類還是先有語言呢？還是先有文學呢？若是胡君承認先有語言，則胡君不能不承認文學必以語言爲根據。所以世界上的語言，不見得就是文學；而世界上的好文學，沒有不是用當時語言做的。英文創造者 Chaucer Wycliff 所做文學，就是當年英國中部的語言。意文創造者 Dante, Boccacio 所做的文學，就是當年意大利國內 Tuscany 地方語言。其餘若法若德，也都是一樣。後來時代進化，文學隨語言而變更，語言亦隨文學而進化；雖然也有『外國桐城派』主張古典文言，但是近代那個眞文學家，不是以語言爲根據的？卽如胡君所舉如馬可黎 Macaulay 達爾文 Darwin 等人的著作，誠然不是『信筆

所之信口所說』的語言、但是請問胡君是否能否認他是以語言為根據的白話文學？胡君難道以為那是古典文學嗎？Charlotte Bhonte 的小說，與近代寫實文學有點影響。即他最著名的 Jane Eyre 一書，何嘗不是白話？胡君以為他們用了典雅的字，就不成為白話、請問胡君白話是否專以『引車賣漿』者的語言為限嗎？再進一步說；我想請問胡君，什麼叫做『典雅？』那類字是典雅、那類字是不典雅的，請胡君為我明白分析出來。在文學裏的字句，祇有適當不適當，沒有典雅不典雅。胡君請你仔細想一想看！至於胡君引到 Dr. Johnson 好用奇字的事以助其說，不知 Dr. Johnson 的著名，純粹因為他是創造大字典的始祖。至於論到他的著作；就是方纔胡君自己所引的馬可黎先生，也不免送他一個『虛炫的著作家』Pompous Writer 的徽號。他的著作也有很多，如 Vanity of Human Wishes, The Idler, Rassel 等，除了幾個研究古代文學的人而外，還有誰看呢？這也可以為用死文言來做文學的大戒了！若是論到莎士比亞的戲曲用到一萬多字、就不是白話，這樣的謬見，就同方纔論 Bronte的話一樣。英文有字三十六萬，一人一生描寫各方面的著作祇用一萬二千字、原不算多。莎士比亞的戲曲雖然注重 Metre Rhythm 但是如 Halmet, Merchant of Venice 裏的種種會話，何嘗不是當時的白話？胡君知道莎士比亞是種什麼著作家嗎？他的戲曲所寫的什麼人嗎？他自已是一個貴族的著作家，他所寫的人不外君后太子，貴族，豪商，佳人，才子，等等，如何胡君拿他們所用的話來同平民日用起居的話來比呢？胡君既然『褻饋英國文學，』似乎不可忽略這點！退一步而論，就算莎士比亞的戲曲正如胡君所說的一樣。但是現在莎士比亞在歐洲文學界的聲勢，還可以同從前情形作比嗎？他生平最著名的劇本 King Lear 為 Dr. Johnson, Hazlitt, Shelley 佩服得五體投地的，現在把托爾斯泰批評得一文不値。他本國的大文學家 Bernard Shaw 也同時在 The Irrational Knot 一書的序上，把他攻擊得身無完膚，列在第二流裏。歐洲近代文學裏進取的精神，絕非中國崇拜千百年前班馬揚劉韓蘇歐曾種種偶像的思想所可比擬。可憐我們中國人讀了許久的西洋書，談起戲曲來還祇知道莎士比亞，談起詩來還祇知道彌爾敦。這也就眞算傳到他太先生的『衣鉢』了，我想若是一讀近代戲劇大家 Ibsen, Shaw, Galsworthy, Wilde 的戲劇，更可以恍然大悟白話的妙用！總之胡君把我們做白文學的主張，誤為文言合一，又把歐洲文學，誤會了許多地方，所以我不能不詳細辯正；但是我辯正的話，不免涉及第二問題，眞是無法的事。今請積極討論第二問題罷！

現在說到第二層，就是說胡君對於白話的意義，沒有明瞭。現在國內對於白話文學，誤會的很多，不祇胡君，大約可以分為兩種意見：

(1)白話文學祇是『引車賣漿』的話，所以不屑道；

(2)白話文學雖為『引車賣漿』的話，但是為『通俗教育』起見，不妨一道。

上一種反對的論調，固可以說是不明白話文學的意義，就是下一種贊成的論調，也是不明白話文學的。意義足為白話文學進行的障礙，今請把白話文學的『白話』二字解釋一番。『白話』二字雖然現在還沒有專文論述，但是據胡適之先生所發表而為我們一班倡文學革命的人所承認的有三條：

(1)白話的『白』，是『說白』的『白』；

（2）白話的『白』是『黑白』的『白』，

（3）白話的『白』是『清白』的『白』，

照第一條看起來白話既是說白自必以語言爲根據。須知『引車賣漿』的有說白，『文人學士』也有說白。『引車賣漿』者的說白可以入文學，『文人學士』的說白也何嘗不可以入文學。祇看文學家用的時候，各得其當好了。胡君若是一讀 Galsworthy 的 Strife 一書，再讀 Wilde 的 Ideal Husband 一書，再一比較，大約不會發生這個誤會。按照第二條則白話的本質必須潔白，本質潔白然後有有藝術種種可言。所以白話文學決不是舊套的文言的質地，把幾個『之乎者也』換成幾個『的呢呵嗎』就可以冒充的。再考察第三條則無論做白話如何用藝術，總須清清白白的說過去。本質清白的字句，祇要不是典故而能使本文愈增清白的，自然能用；但是決不能堆疊晦澀令人不懂。因爲人的審美了解種種天性都是一觸卽來，文學家決不能轉灣摸角令其銷磨於無用之地。統觀以上的條件，則以白話文學來表現批評人生傳布各種思想，眞可以無微不到；以藝術而論，亦非第一流的藝術家莫辦。胡君乃反謂其不能講學理，我眞百索不解。這個道理我在駁胡君第二段的話裏已說明了，不勞費辭。但是我還要問胡君對於宋明各儒家的語錄，曾經看過嗎？他們何以要用白話來講學呢？（人說白話比文言繁多。我說誠然。現在的白話似乎比文言繁多，但是白話有比文言繁的地方，也有比文言簡的地方。試看宋明人的語錄裏，就有許多道理爲一大片文言說不盡而爲幾句白話表過的。至於西洋赫胥黎等的白話文，更是精密萬分了。祇要有人做，白話文的進步一定無限。）胡君又拿了許多心理學的名詞如 Perception 知覺，Conception 概念，Consciousness 意識，Freedom of Will 意志自由，Reflection 反想，Stimulation 興奮，Trance 出神，Meditation 凝想，Suggestion 暗示等，來攻白話文不能說理。不知『名詞』是一事，『白話』又是一事。白話裏僅可以有專門名詞，用在適當的地方；有專門名詞並不害其爲白話，却不是沒有專門名詞就不成其爲白話。所以 Bergson 的 Creative Evolution 僅管有種種名詞，僅管還是白話。譬如胡君現在南京高等師範教書，請問胡君在講台上說的是文言呢？是白話呢？若是胡君承認說的是白話，請問白話之中有否名詞呢？胡君引心理學的名詞來攻擊白話文，已經是大大的誤解；還要想拿了這些名詞去問農夫。哼！胡君什麼是心理學？總觀以上的話，用白話文學不但可以表現批評人生，藝施用術，而且可以講明一切的學理。白話文學自有白話文學本身的價值，巨大的作用，決不是僅爲『通俗教育』而設的。教育普及乃是國語的文學成立後一部分當然的效果。我們做白話文學是要去做『人的文學』，作人類知識全部分的解放，斷不爲了他們的所謂『通俗教育』纔來如此。請大家不要把範圍和因果誤會。因爲胡君祇知道戲曲取『通俗』，所以我推論及此。

現在正意思已經駁完，胡君的話還有費解的地方，就是說：『口語所用之字多寫實，文學所用之字多抽象。』請問胡君『寫實』『抽象』兩個名詞如何解法？若是說人人口語所說的字多半是『吃飯』『喝茶』『棹子』『板櫈』一類的字，而文學所用的都是『玄黃』『蒼冥』『死生』『大化』一類的字，則決無這個道理，我想胡君也決不會作如此想。若是胡君拿文學裏眼光來看他，則我祇知道文學裏的寫實主義，只問所寫的是實有其情，實有其事，實有其境，沒有不知道所用的字裏還有什麼『寫實』『抽象』

的分別。胡君若是要用這個名詞，請將近代『寫實主義』Redlism 一派詳細研究過後，再來使用。

(D) 且古人之爲文，固不務求艱深也。故孔子曰，『辭達而已矣』今試以左傳禮記國語國策論孟史漢觀之，除少數艱澀之句外，莫不言從字順，非若書之盤庚大誥，詩之雅頌可比也，至韓歐以還之奇僻爲戒，且有因此而注入枯槁之病者矣。此等文學苟施以相當之教育，猶謂十四五齡之中學生，不能領解其義，吾不之信也。進而觀近人之著，如梁任公之意大利建國三傑傳噶蘇士傳，何等簡明顯豁，而亦不失文學之精神，下至金聖歎之批水滸，動飄洋洋萬言，苟不痛快淋漓，纖悉必達，讀者煩於心目十行而下，甯有艱澀之感，又何必白話之始能達意，始能明瞭乎？凡此皆中學學生能讀能作之文，體非乾盤度穆天子傳之比也，若以此爲猶難，猶欲以白話代之，則無甯剗除文字，純用語言之爲愈耳。

這段話的最初胡君引孔子『辭達而已矣』的話來做他的文學界說，却自己把『文學』同『文字』渾而爲一談了。（此處之『辭』字原作『文字』Language 解，語詳什麼是文學？一篇中。）這話姑且不提。今試分析胡君這篇的大意，約有兩層：

(1) 大家應當做韓歐以還八大家及桐城派的文章；

(2) 此而不得，則亦得做新民叢報一派的文章，但是決不可以做白話，

胡君這兩層意思，都是以爲我們用白話文的目的，不過避難就易，同方纔他說白話文學祇爲通俗而設的話，差不多。不知白話文學自有本身的價值，巨大的作用，已如我前文所說，今胡君既提出這兩條意見來，則我豈敢憚煩。今且就這兩條意見而論：第一，文學最重要的體用，既是表現批評人生和傳布最好的思想，今就前項而論，則韓歐八家以及桐城派的不足以充分表現批評人生，已於那篇建設的文學革命論說得清清楚楚，就後項而論，則古文不能說理，非用白話不可，已有宋明諸儒的語錄爲證；而且曾國藩也說『古文無所往而不宜，惟不宜於說理，』曾氏的確『寢饋』於古文多少年，也算百餘年來古文裏傑出的人物，還說這句話，今胡君若是以爲古文說理也宜，那胡君的古文程度，想必比曾氏還深了！至於說不用奇僻的字，就把文學『流於枯槁之病』的話，則更是奇聞。文學的枯槁不枯槁，首當問實質的多不多，不在乎奇僻字的少不少。古文祇顧外形，言之無物，自然枯槁了，與他事何涉。第二，新民叢報一類的文字所以不及白話文的地方，有最大兩種：(一)不以語言爲根據，所以表現批評人生，不及白話文的眞；(二)浮詞太多，用來說理，不及白話文的切，總之，這是一種過渡時代的文學，開始創造的梁任公先生，前次同我一位朋友談起從前新民叢報裏的著作，自己再三勸人莫提。現在梁先生身身做白話文已經許久。創作的人倒已經改了，而胡君反勸人去學他的往轍，豈非怪事，

(E) 更進而論美術之韻文，韻文者以有聲韻之辭句，傳以清逸雋達之詞藻，以感人美術，道德，宗教之感想者也，故其功用不專在達意，而必有文采焉，而必能表情焉，寫景焉，再上則以造境爲歸宿。彌爾敦但丁之獨絕一世者，豈不以其魄力之偉大，非常人之所能摹擬耶。我國陶謝李杜過人者，豈不以心境冲淡，奇氣恣橫，筆力雄沈，非彼人所能望其肩背耶。不務於此，而以爲白話作詩，始能寫實，能達意，初不知白話之適用與否爲一事，詩之爲詩與否又一事也，且詩家必不避用白話，徵諸中外皆然。彼震於外國學業而用白話爲詩者，曷亦觀英人之詩乎。Wordsworth, Browning, Byro , Tennyson 此英人近代最著名之詩家也。如 Wordsworth 之重至汀潭寺 Tintern Abbey 詩，理想極高潔而冲和，豈近日白話詩家所能作者，即其所用之字，如 Seleusion, sportive, Vagrant, tranquil, triviol, aspect, sublime, serene, Corporeal, perplexity, rsoomper-

se, grating, interfused, behold, ecstasy 等豈白話中常見之字乎。其他若 Bergson 之 The Prisoner of Chillon Tennyson 之 Oenone Longfellow 之 Evangeline 皆雅正之音也。至 Browning 之 Robbi Ben Ezra 則尤爲理想高超之作，非素習文學者，不能窮其精蘊。豈元白之詩嫗媪皆解之比也。其眞以白話爲詩者，如 Robert Burns 之歌謠，新青年所載 Lady A. L. Lindsay 之 Auld Robin Gray 等詩是。然亦詩中之一體耳。更觀中國之詩，如杜工部之兵車行，贈衛八處士，哀江頭，哀王孫，石壕吏，垂老別，無家別，夢李白諸古體，及律詩中之月夜，月夜憶舍弟，閣夜，秋興，諸將諸詩，皆情文兼至之作。其他唐宋名家，指不勝屈，豈皆不能言情達意，而必俟今日之白話詩乎。如劉半農之相隔一層紙一詩，何如杜工部之『朱門酒肉臭，路有凍死骨』十字之寫得盡致。至如沈尹默之月夜詩，『霜風呼呼的吹着，月光明明的照着，我同一株最高的樹並排立着，却不靠着』與鴿子牢羊諸詩，直毫無詩意存於其間，眞可覆瓿矣。試觀阮大鋮之村夜『坐聽柴扉響，村童夜汲還，爲言溪上月，已照門前山，暮氣千峰領，清宵獨樹間，徘徊空影下，襟露已斑斑』其造境之高，豈可方物乎。即小詩如『小娃撐小艇，偷採白蓮回，不解藏蹤跡，浮萍一道開』，亦較沈氏之月夜有情致也。不此之辨，徒以白話爲貴，又何必作詩乎。

不特詩尙典雅，即詞曲亦莫不然。故柳屯田之『影娥嫺蘭心蕙性』之句，終爲白圭之玷。比之周清眞之『如今向漁村水驛，夜如歲，焚香獨自語』同一言情，而有仙凡之別。然周之『許多煩惱，祇爲當時一晌留情』之句，猶爲普通人所詬病焉。至如曲則牡丹亭原來姹紫嫣紅開遍一折，亦必用姹紫嫣紅，斷井頹垣，良辰美景，賞心樂事，雨絲風片，煙波畫船，錦屏人，韶光諸雅詞，以點綴之，不聞其非俗語而避之也。且無論何人，必不能以俗語塡詞，而勝於湯玉茗此折之絕唱，則可斷言之矣。

胡君這兩段文，本都是論韻文的，所以可相合而論，統觀這兩段的意思，不過說白話不能做韻文，即做亦不能勝文言，不但在中文如此，即在西文亦如此。今爲討論便利起見，請分三層說：

第一，詩（包括一切韻文）的體用特質是什麼？文學是人生的表現和批評，最好的思想眞寫下來的自然詩也如此。黑德森 Hudson 在詩的研究一篇，說『詩是人生最要緊的表現』；華次華斯 Wordsworth 在詩的研究一文裏說『詩是人生的批評而有美感有眞理的』；卡來爾 Carlyle 詩的辯護一文裏說詩是『有音韻的思想』Musical Thought。這些話本來可以不必引的，不過因爲恐怕大家誤會，以爲詩的體用與一切文學必有大不同的地方，所以不妨寫下來。詩與其他文學稍有不同的地方，祇是因爲他特別注重三種：（一）想像；（二）情感；（三）音韻。所以無論什麼詩，祇是有思想能表現批評得人生好，而有那幾種特質，就是好詩。因爲人類有驚異，歡樂，恐怖，感奮，種種心理，所以詩由之而生，以表白主觀，客觀，兩方面，並不是如胡君所謂要『感人美術道德宗教』方纔有詩的。什麼性格的人有什麼性格的詩，也不是如胡君所說一定要『魄力偉大』『心境冲淡』『奇氣恣橫』『筆力雄沈』，而且須『非常人所能摹擬』『後人所能望其肩背』種種不着邊際的資格，纔能算詩的。不明白根本的道理，而斤斤於文言白話，我也大惑不解了！

第二，白話究竟能否爲詩，白話詩是否能及文言詩？詩的體用和特質如上文所說，則白話可以爲詩，自無疑義，白話可以把人生表現批評得眞切，而且聲韻亦近自然；白話詩可以比文言詩好，亦無疑義。胡君的『初不知白話之適用與否爲一事，詩之爲詩又一事也』一語，幾乎不承認白話可以爲詩，幸得杜工部有幾首用白話做的贈衛八處士，石壕吏等，胡君還承認他爲詩，而且稱讚他爲情文並至，那眞是白話詩的大幸！至於近來白話詩在創作時代，自然不能完備，胡君能據此以否認白話不能作詩，而

且白話詩永不及文言詩嗎？胡君所引的杜工部的『朱門酒肉臭，路有凍死骨』二句，何曾不是白話？至於沈尹默先生那首月夜，頗足代表『象徵主義』Symbolism，請胡君看懂之後，再來謾罵。至於湯玉茗的皂羅袍一曲，原不是完全的好辭，所以曹雪芹也祇肯採他幾句，而所採之句，如『姹紫嫣紅』『良辰美景』，也都是清清白白爲我們文人口裏常說的話。請問胡君說這話的主人翁是誰?論到下半段『朝飛暮卷，雲霞翠軒，雨絲風片，煙波畫船，錦屏人忒看的這韶光賤』幾句，則因爲堆疊的關係，有許多講不通的地方，卽以詞曲的眼光而論，也不能算好，胡君推爲絕唱，且請胡君先把中國詞曲『寢饋』一番。胡君說『且無論何人，必不能以俗語塡詞，而勝於湯玉茗此折……』。唉！不知胡君也看過李後主辛稼軒的集子和元曲裏一兩部馬東籬鄭光祖關漢卿的著作嗎?至於胡君所引的阮翁子的詩，和批評柳屯田周淸眞的詞的話，稍有中國文學眼光的人自能辨別，不勞我多說了！現在談中國詩詞的語已完，請進與胡君論英國詩。胡君引了一首 Wordsworth 的重至汀潭寺 Tintern Abbey 詩，列出 Seclusion 離居，Sportive 遊戲，Vagrant 浪人，Tranquil 平靜，Tririol（這個字不但這首詩裏沒有，連字典上恐怕也找不出，想是原詩第三十四行 Trivial（瑣碎）一字之誤排）Aspect 光景，Sublime 高大，Serene 晴朗，Corporeal 有形體的，Perplexity 紛亂，Recompenes 酬謝，Grating 激怒，Interfused 夾入，Behold 看見，Ecstasy 喜不自勝等字來，以爲不是白話所應有的。不知胡氏所舉的 Secluison, Sportive, Vargant 等字，本是極平常的；如 Aspect, Sublime, Perplexity, Rehold 等字，雖讀過兩三本課本的人，都可以認得，不過植物學課本上不經見罷！就算 Wordsworth 這首詩用得字多一點，但是白話詩所用的祇能用『引車賣漿』的所用的字嗎? Wordsworth 痛恨當時 Pope 等古典主義的詩。文學革命之風，始於蘇格蘭後，Wordsworth 同他的朋友 Coleridge 同住在英倫本部 Somerset，提倡文學革命，極力做白話詩。他們兩個人第一次合刊了 Lyrical Ballads 一書。Wordsworth 這首 Tintern Abbey 和 Coleridge 的 The Rime of the Ancient Marinere 正是這本白話詩集裏的最好兩首白話詩；Wordsworth 還是一位文學革命家呢！至於胡君以爲 Byron, Browning, Longfellow，諸人的詩，豈『爨嫗皆解』，則其意尙謂白話詩也是專爲『通俗教育』而設，那我也不必再說了。胡君既以『白話之適用與否爲一事，詩之爲詩與否又一事』，則胡君亦承認『如 Robert Burns 之歌語…… Lady A. Lindsay 之 Auld Robin Gray 等詩……亦詩中之一體』嗎?以上把白話是否可以爲詩及關於西洋詩的辨正說明白了，請更進與胡君論西洋新詩的潮流。

第三西洋近來新詩潮流是怎麼樣?我可簡單先說一句，白話不限韻的詩大盛，今舍他國而不言，請先談英國文學。英文詩裏的規律被歷代的詩家弄得極嚴，有 Verse（此等字頗難在中文裏尋出恰合的名詞似可譯作韻語）Metre（似可譯作格律。）其中又分 Lambic, trochaic, anapaestic, dactylic, amphibrachic 種種限制，所以雖然形式非常整齊，精神日漸消滅。十八世紀的末葉一班詩人就問道；還是我們爲性靈而有詩呢?還是爲形式纔有詩呢? Philip Sidney 曾經說過：『Verse 不過是詩的一種裝飾品而不是詩的本源。』Coleridge 經過多少研究也說道：『最高等的詩，沒有 Metre 也能存在。』(Poetry of highest kind may exist without metre) 於是一班文學革命家紛紛以白話做詩，卒把古典主義推倒。等到十九世紀的

末葉當年的白話詩又展轉成了一種形式，於是有位新文學大家 Whitman 出來，提倡絕對自由不限韻的白話詩。初做的時候也免不了大家的疑惑；但是他們從詩的本體源流同新詩的特質研究一番，也就恍然大悟。繼續出了 Synge 同 Yeats 兩位大文學家；從歷代的詩細細研究的所得，知道。歷代。最好的詩，都是用當時的語言做的，於是他們也就極力創造白話不限韻的新詩，成了許多傑作，新詩的勢力，從此日見發揚。Yeats 在芝加哥說道：『我們現在不但要廢除舊詩裏修詞方法，並且要廢除一切詩裏用字的限制 Poetic Diction 凡有是不自然的東西，都要去掉；我們的詩總要像說話的神情，像極清楚的散文樣子。我們所要做的正是我們心裏所要叫出來的』總觀近代新詩的特色約有幾種：

(一)重精神而不重形式；
(二)用當代的語言；
(三)絕對的簡單明瞭；
(四)絕對的誠實；
(五)音節出乎『天籟』

有前三條所以表現批評人生，可以格外親切。絕對誠實，即所謂 Poetic Truth 也是新詩的特質，所以決不許有胡君大作裏『繁霜飛舞』一類的詞句。至於說到音節出乎天籟一層，更比講 Verse, Metre 的難了。(近來有許多隨便做白話詩，及以為白話詩可以隨便做成的人也要受此警告)Synge, Yeats 諸人不但是英文學界的太斗，並且對法國及世界文學界也很有勢力。我盼我們談英文祇知道彌兒敦，滕尼孫的人，對於近代這樣的世界文學家，也不可不大家起來研究！

(F) 以上所陳，為白話不能全代文言之證。即或能代之，然古語有云利不十不變法。即如今日之世界語，雖極便利，然欲以之完全替代各國語言文字，則必不可能之事也。且語言若與文字合而為一，則語言變而文字亦隨之而變。故英之 Chaucer; 去今不過五百餘年，Spencer 去今不過四百餘年，以英國文字為諧聲文字之故，二氏之詩已如我國商周國文之難讀。而我國則周秦之書，尚不如是，豈不以文字不變，始克臻此乎。向使以白話為文，隨時變遷，宋元之文已不可讀，況秦漢魏晉乎。此正中國言文分離之優點，乃論者以之為劣，豈不謬哉，且盤庚大誥之所以難於堯典舜典者，即以前者為殷人之白話，而後者乃史官文言之記述也。故宋元語錄與元人戲曲，其為白話大異於今，多不可解，然宋元人之文章，則與今日無別。論者乃惡其便利，而欲增其困難乎。抑宋元以上之學，已可完全拋棄而不足惜，則文學已無流傳於世價值，而古代之書籍可完全焚燬矣。斯又何解於西人之保存彼國之古籍耶。且 Chaucer, Spencer 即近至莎士比亞彌爾敦之詩文，已有異於今日之英文，而喬斯二氏之文，已非別求訓詁，即不能讀，何英美中學尚以諸氏之詩文教其學子，而不限於專門學者始研究之乎。蓋人之異於物者，以其有思想之歷史，而前人之著作，即後人之遺產也。若盡棄遺產，以圖赤手創業，不亦難乎。某亦非不知文學須有創造之能力，而非陳陳相因，即盡其能事者，然亦非既能創造，則昔人之所創造便利唾棄之也。故瓦特創造汽機，後人必就瓦特所創造者而改良之，始能成今日優美之成績，而今日之汽機，無一非脫胎於瓦特汽機者，故創造與脫胎相因而成也。故史漢創造而非模倣者也，然必脫胎於周秦之文。儷文創造而非模倣者也，亦必脫胎於周秦之文。韓柳創造而革儷文之弊者也，亦必脫胎於周秦之文。他若五言七言古詩五律七律樂府歌謠詞曲，何者非創造，亦何者非脫胎者乎。故欲創造新文學，必浸淫於古

耕，盡得其精華而遺其糟粕，乃能應時勢之所趨，而創造一時之新文學。如斯始可望其成功。故俄國之文學，其始脫胎於英法，而今遠駕其上，卽善用其遺產，而能發揚張大之耳。否則盲行於具茨之野，卽令或達，已費盡無限之氣力矣。故居今文而言創造新文學，必以古文學爲根基，而能發揚光大之，則前途當未可限量，否則徒自苦耳。

這一段文章，也是一班『燒料國粹家』所擊節嘆賞的。照他的原文分析起來，約有三層大意：

(一)白話文容易變遷，不便後世；

(二)做白話文不能保存古籍；

(三)凡事只有『脫胎』沒有『創造』。

今請先就第一層而論。胡君以爲白話變遷不定，一有變遷，後人完全不懂，則此日之文化全失，所以白話絕對不能做。這話似乎慮得周到，但是實在是『空着忙』。請問胡君知道凡事進化的階級嗎？語言的進化，是否今天用這種，明天忽而就全體改變得了嗎？這種語言，或文學，若是完全適用，繼起者自然能夠保存。若是有不完備的地方，繼起者當然會去改良；改良之後，自然有較良的保全存在。若是不適用，則胡君又何能強繼起者以保存呢？若是專爲後代考古家設想，則請問胡君，還是現在人類的利害要緊呢？還是將來考古家的利害要緊呢？胡君引 (Chaucer, Spenser, 按胡君原文作 Spencer，又稱其生於四百年前。四百年前只有這個 Spenser，沒有那個 Spencer，想係排誤。那個 Spencer，乃十九世末葉的社會學大家。) 的書，來做白話變遷迅速的證據，不知 Chacuer 等爲當時首創國語的人，迨不能十分完備，所以後改良的地方很多。迨英國國語的文學成立以後二三百年的著作，胡君能看得懂嗎？宋元語錄與元曲中雖有難懂之處，要亦極少，而且無害大意。現在看宋元諸家的語錄和元曲選，正多得很呢！想胡君亦有所聞。國語尚未成立，而白話文學保持至今，還有這樣的成績，實在難得。

第二層胡君以爲做白話文不能保存古籍。不知做白話文是一件事，考古又是一件事。兩個問題不一樣，決不可合爲一談。請問胡君，我們是爲人生而有的，還是爲考古而有的？至於說西洋中學校裏授及 Chaucer 等人的書，也只一兩種，不過教青年知道一點文學變遷的源流。他們所注重的教課，是古代文學呢？還是近代文學呢？他們教子弟所學做的，是 Chaucer 的文學呢？還是現代國語的文學呢？稍微知道一點西洋情形的人，自然可以知道了！

第三層祇有脫胎沒有創造的話，一班腦筋不清楚的人聽了，頗爲點首。按照道理一想，實在是說不過去的。胡君所謂『創造』同『脫胎』的眞正分別是什麼？胡君謂『推陳出新是爲脫胎』，而對於『創造』並沒有定義。看『若盡棄遺產，以圖赤手創業』一語，似謂『創造』係無中生有。如此則『創造』與『脫胎』的性質絕對不相謀。一件事有『創造』就不能有『脫胎』，有『脫胎』就不能有『創造』。而胡君論文又謂『何者非「創造」何者非「脫胎」』這種惝恍迷離，各不相謀的話，律以邏輯，只有一笑。請問胡君，現在科學上的所謂『創造』，是否絕對的無中生有，如宗教家所謂『上帝口裏說有光就有了光』一樣？按照進化論的道理，萬物的進化，都是由於適合。適合不外被動自動兩種。被動的適合，都是由於天然的偶合，所以這生物自己不能作主，全憑天擇，他的命運最爲危險。自動的適合，是這生物的境遇本來與他不適合，而他能以自己的力量戰勝境遇，使他適合。世界的進化，全靠這種自動的適合

這種自動的適合，全靠着創造性。所以近代的學者，極力提倡創造，如柏格森 Bergson 著創造進化論 Creative Evolution 杜威 Dewey 等著有創造性的智慧論 Creative Intelligence 羅素 Russell 等提倡創造，更是不遺餘力。我們的『創造』學理，既以進化學說為根據，則自不能不用已有的材料。『用已有的材料方可從事創造』一句話，我們是承認的。我們同胡君主張不同的地方，祇是胡君所注重的，僅是這句上半句『已有的材料，』而攻擊我們『創造；』我們則注重下半句『從事創造』，當然以已有的材料為用。我以為沒有創造，就沒有自動的適合；人生當專守着已有的材料去等被動的適合，人類的文化也就危險了！有人以為我們創造新文學，不用文言，就是不用已有的材料。這話真不值一駁。近代日日所用的白話，不是已有的材料嗎？文言以外，就沒有創造文學的材料嗎？『略知世界文學源流』的人，也不說這樣的幼稚話！胡君引向來中國絕無的世界語，以比中國向來所有的白話，律以邏輯，也是不倫不類。胡君以『俄國之文學出於英法而今遠駕其上，』誠然誠然。但胡君此語，適足以證明文學創造之功，因為俄國人受英法文學精神影響而後，就發生一種覺悟，用他們本國的白話去創造了現在的新文學。這個情形，正同我們現在的文學革命一樣。總之，人類文化，是大公的，取人之長，補己之短，原是不足為恥的事。從前法國文學影響英國，後來英國文學影響法國；從前英國文學影響德國，後來德國文學影響英國。一看歐美文學進化史，則展轉影響，不可勝數。而且進步，也都是由互相接觸得來的。中國這次文學革命，乃是中國與世界文學接觸的結果，文學進化史上不能免的階級。請大家不要少見多怪罷！

現在我把胡君文原的駁完了。胡君此文的全體，名為中國文學改良論，實是自己毫無改良的主張和辦法。祇是與白話文學吵嘴，而且意義文詞，都太籠統，不着邊際。所以我把各段分析開來的時候，多費了許多唇舌；實在對讀者不住。我駁此文的原因，雖然一方面要辨明胡君對於文學革命和中西文學的誤解，一方面也是借問難的機會，多說明一番我們文學革命的主張。自己費了十幾點鐘的時候，又費了讀者許多時候，心中十分難過。

但是我為在駁完此文之後，心裏有幾種感想，不得不寫下來，請大家留意一點；不但同文學革命有關係的；並且同種種思想革命也很有關係：

第一，我們要承認人生的價值。藝術是為人生而有的，人生不是為藝術而有的。俄國的文學何以推作現代最大最好的文學呢？就是因為俄國近代的大文學家如 Turgenev, Tolstoi· Audreet Gorki 都是這個主張。法國以前的文學稍微偏於藝術，但是現代大文學家 Romain Rolland 出來以後，也就把思想轉移過來了。我們不可永落人後呢！

第二，承認時代的價值。人生所佔的不過一個時代，所以我們承認人生的價值，不能不承認時代的價值。我們在這個時代，就當做這個時代的人，說這個時代的話；何必想去做幾千百前的死人？不然，哲學上謂之「時代錯誤」。

第三，承認分析研究的價值。世界上的事，因果非常複雜，要談某事，非把某事做過一番分析研究，然後從研究所得，選取最精的出來提倡。譬如談西洋文學，須知西洋固有好的白話文學，也有老古董的

古典文學，決不可以爲西洋文學都是好的，贊成的人應當如此研究，反對的人更應當如此研究。所以我告訴現在的中國人說：『諸公且慢點贊成反對「新文學」，「新文學」也要幾分研究』

寫到此地，想到胡君此文之中，獨有勸我們不要相信「外國畢業」的一層意思是很對的。所以亞里士多德說『吾愛吾師，吾尤愛眞理』我記得去年陶孟和先生在新青年上有篇短文也同胡君很有同情，今請寫下來以質胡君及讀者：

『留學生最簡單之界說，卽曾到過海外之意。曾爲學生與否，曾從事學問與否，曾得到眞學問與否，果能用其所學以濟世與否，概不可知，要亦不必爲今日所謂留學生必備之資格也。……旅游最能增擴見聞，進益知識，某廚丁滯留於歐洲者十餘載，歸來詢其所知，惟有魚肉蔬菜之名及價值，並西語且未能嫺熟，更何論彼邦文學界之明星若 Bernard Shaw, H. G. Wells, Anatole France, Sudermann 諸氏乎？！噫！』

（按）胡君此文僅成上篇，下篇至今未見，而持此篇來質問我的已經很多，所以不及久待先成此文，請胡君及讀者諒之！

志希附識。八年四月九日。

詩

背槍的人　仲密

早起出門，走過西珠市。
行人稀少，店鋪多還關閉。
只有一個背槍的人，
站在大馬路裏。
我本願人「賣劍買牛，賣刀買犢，」
怕見惡很很的兵器。
但他常站在守望面前，
指點道路，維持秩序；
只做大家公共的事。
那背槍的人，
也是我們的朋友，我們的兄弟。

京奉車中　仲密

兩個不買票的兵——
一個捉下車去了，
一個躲在廁所裏。
他事後走出來，還是悠然的吸煙捲——
穿着一身擁腫的軍衣，
一雙布底雙臉的鞋子。
我知道在這異樣服裝的底下，
也藏着一樣的精神，
一樣的身體。
我的理性敎我恕你愛你，
但我的感情還不容我眞心的愛你。
不幸的人，我對你實在抱歉——
這是我的力量還沒有徹底。

我們新潮登載白話詩業已好幾期了，其中偏於純粹的摹倣者居多。我想這也不是正當趨向，我們應當製造主義和藝術一貫的詩，不宜常常在新體裁裏放進舊靈魂——偶一爲之，未常不可。所以現在把每週評論

通信

因明答諍

陳嘉藹

陳嘉藹兄鑒：

（上略）因明淺說第一項『因明的定義』中說道：『自教相違世間相違的兩種過，很阻礙人家的知識；反對科學爲公的定理。所以下定義的時候，沒有科學的字樣。』這話原不錯。但後來又指這個爲因明裏齷齪的東西，却錯了。（中略）他雖然出於宗教，並未傷損思想自由的精神。何以故呢？第一要知道他本來是辯論術。不是論理學。這個意思，淺說裏表白的很明。第二要知道他是宗教家的辯論術。這意思也不必細表。由這兩層，不但失掉爭辯本意的如『相符極成』要算是過，失掉宗教家爭辯的本意，也算是過。宗教家爭辯的時候，他如果立一個『自教相違』的宗，那還爭辯什麼呢！所以也不能不算他是過。爲什麼說他不傷思想自由呢？因爲你要自己推理的時候，此過不算過。如果算過，卽不許違教，那豈不是陳那於『自悟門』自己廢除的『聖教量』又復建立了麼？『世間相違』一過，更不算數。因爲凡要建立一義，都要求其不違世間，還有什麼可建呢！所以大疏引陳那在理門論中自己的講法而說道：『以不共世間所共有知故，無有道理可成比量，令餘不信者信懷兔非月。』這似乎是爲『世間相違』示個範圍。明其所指的樣子。不但如此，就是有時遇見這沒有法子令人相信的宗，也還可以立。大疏徵引眞唯識量，正是爲此。加個『眞』字在上邊，明依勝義，不依世俗，就可以立得。這是標簡的法子之一。也並非在玄奘手裏纔興的。所以大疏又舉掌珍爲例。掌珍所立偈本來又違自教又違世間，因爲標『眞』字，便不爲過。可見思想儘可自由了。如果思想自由，就無齷齪之可斥。

嘉藹答：我沒有說因明不是論理學。所以有（一推理用的因明）一節。想的時候就是論理學；用的時候就是辯論術。一而二；二而一。

沒有「理」「無理」可講呢？既然入了論理學的範圍，就不管是宗教家非宗教家，一樣的待遇。化學家和人打官司；帶幾瓶藥料做證物，拋開事案被人搶失傘，幾塊石頭替自己辯護，法庭上的法官，豈不只罵他「糊塗」呢！化學家上法庭，忘記帶幾瓶藥料瓶來必有過。法庭上只講法；論理學只講理。非洲土人殺了一條蛇，他們宗教的官司，定了個死罪，我依然用普通的眼光去觀察，搖搖頭道：「這不算什麼過！」（以上答（失掉宗教家辯論的本旨，也算是過））

人天五乘同是佛祖所立，其間互相矛盾的很多。尤顯著的，大乘的「萬法唯識」，不許有物質極微；小乘却對立心物，許有極微。（如陳那多說。）我們為尊者諱，勉强說那是為凡夫下乘人立教的；是「晚年定論」。陳那一邊廢除「聖教量」，一邊發設「自教相違過」，我只就事論事；不能代他解答。（以上答（不許建教，豈不是陳那自已廢除的（聖教量）文又復萬立了麼。））

陳那說的只可作「因」過。成比量的據着「因」。「宗」不過是比量比得的結果。如果「宗」是「世間所共有知，許，何必用比量去推求呢？大疏說的很對很對，但對的是大疏，不對的依然是陳那。因為陳那沒有說明道「世間相違」有這麼緊要的「例外」啊。（以上答（世間相違）一段。）

[illegible]說中又說：「陳那是宗教改革家，故此他把先業稟宗與佉聖教量一齊廢掉。」這話我不能承認。先就這兩件事說：第一「先業稟宗」之所以不可為宗，是因為他又失了「非辯本意，並非為他束縛人的思想。大疏明明說道「對二外道共稟僧佉對諍本宗，亦容無異，立已成故。」（中略）「偏所許」與「先業稟」之所以不可為宗，都是為其「立已成」。就如唯識家已經說了不執諍有何須更爭其不有呢？除了這「何須更爭」的意思外，並無別的意思是廢「先業稟宗」的用意。你以為廢「先業稟宗」是改革思想之束縛的意思，不知道其結果正相反。廢了之後，頗足叫人於已經說過的道理不再求其理，無形中不是把宗教的信條給保存了麼？不過事實上這麼的結果並沒積極的保護宗教信條的效能。你如果於已經說過的道理有疑，還可以立宗。因為那時候你立的宗已經不是「先業稟」了。第二，「聖教量」之廢除，雖在陳那手中廢的，其實外道因明與佛教因明不同。外道因明於「聖教量」是很重要，佛家因明却早不廢之廢了。佛典中講這種東西的地方，老早的如龍樹的方便心論，迴諍論，無著的瑜伽師地論，阿毗達磨集論之類，已為陳那開其先。龍樹於方便心論中不叫「聖教量」叫作「隨經書」。他有「經書意亦難解，云何取信？」之言；又說：「此中只有現見為上。」又於迴諍論中把這些量一齊推翻，概不算數，以表示佛教的精神。無著於瑜伽論中雖舉三量，而他自已於集論中講明什麼叫「聖教量」的聖教呢？就是不違現比二量之教。佛教講因明的人也就莫早於他二人了。他二人既然如此，就可以說佛教對於此事自始就是二量主義，所以陳那之改革，不算什麼改革，乃至假設無龍樹等在先，也不算什麼大改革。因為你要曉得佛教是無信條的宗教啊！（參看我的印度哲學概論）他在那裏破遍計所執，從何處求他的聖教呢？由上所說，陳那廢「先業稟宗」與「聖教量」，雖然是有所改革，却不是什麼宗教改革。所改革兩事，都與宗教無干。他就不是什麼宗教改革家。其次我要說的佛教雖然也有要改革的地方，那改革的人也可以叫作宗教改革家，但不是你所說的那宗教改革家。因為你說話之先，說了「宗教性」三字在前邊，就彷彿宗教改革家是要在「宗教性」改革。你沒看見我的講義論宗教一章說這「宗教性」在印度各宗就缺乏，與別地方的宗教不同。在佛教更是正正與這「宗教性」大反對，是用不着這樣的改革家的。故此我於你說佛教裏的陳那是宗教改革家的話，不能承認。再其次我要說的：這陳那是個學術改革家，他改三量四量為二量，不可看作減去一兩個量。他刪掉「聖教量」，莫看作排斥聖教兩個字。他是把「量」的觀念根本變更，因為「量」的變更而後只餘下二量的。他的「認識論」都從此而建立，實為前此所無。這話很長，我只好且止旁論了罷。

嘉謨答論「先業稟宗」一段很對。却失了我的本意。我問道「先業稟宗」有勝義呢？還是沒有勝義呢？若是勝義，正如先生說的「明依勝義，可以立得。」何必廢除呢？若是這勝義可以行於往日，不可行於今時，淺說於講過勝義如議院通過的法按變成法律；法律也非萬年不變的。根據法律，就可以改造法律，却不是廢掉法律。根據勝義，就可以改

造勝義，却不是廢掉勝義。勝義斷不能廢掉，何以故？經過辯論『立已成』故。反轉來說，可以廢掉的決不是勝義，何以故？沒有經過辯論『立未成』故。因此，我知道陳那廢除的『先業稟宗』決不是勝義，何以故？勝義不能廢除故。不是勝義決不是『立已成』，何以故？凡說勝義，皆是經過辯論『立已成』故。故此知道陳那廢除『先業稟宗』的本意，因為他不是勝義；因為他是『立未成』的。有人駁我：勝義難定，這宗有這宗的勝義，那宗有那宗的勝義。我答：好啊！這不是『宗教性』是甚麼呢？試問論理學的斷按，有這宗那宗的區分麼？論理的斷按，沒有英國人美國人的區分，因為他不是『宗教性』故。因明的『先業稟宗』，却有佛弟子鵂鶹弟子的區分，因為他是『宗教性』故。（以上答論（先業稟宗）一段）

佛典中講『聖教量』最早的地方，是解深密經。經中如來成所作事品說的『證成道理』有五種清淨相：(1)現見所得相；（現量）(2)依止現見所得相；（比量）(3)自類譬喻所引相；（譬喻量）(4)圓成實相；（合上三量而為真能立）(5)善清淨言教相。（聖教量）經說：『善清淨言教相』者，謂一切智者之所宣說，如言涅槃究竟寂靜。』經又說：『如是證成道理，由現量故，由比量故，由聖教量故，由五種相，名為清淨。』可證。講這種東西，龍樹無著却在後頭咧。解深密經五相並列，沒有廢除『善清淨言教相』的明文，何以見得最初佛教的因明，對於『聖教量』『不很重要，不廢之廢』呢？（以上答（佛教對於此事自始就是二量主義。））

陳那廢除『聖教量』的說話，不是我創造的。大疏（卷一）道：『古說或立六量。……陳那菩薩廢後四種。隨其所應，攝入現比。故理門云：彼聲，喻，等，攝在此中。』先生追深一層說的未嘗不對，不過我說自一九一二年，中國始變共和國；先生却說二千年前的周朝，中國已有共和國，很費張羅攷據的罷了！（以上答引龍樹無著的一段。）

我說陳那是個宗教改革家：不是說他是佛教革命家。『改革』兩字，有救正補苴的意思。當時佛教，要救正補苴的很多咧。因明即其一端。大疏（卷一）說：『佛說因明，玄妙難究。如來滅後，大義淪絕。……妙吉祥菩薩因彈指警曰：……匡正頹綱，可制因明。』起信論義記要訣道『佛滅後一千年，異道勃起。往往沙門抗論，不諳熟因明論，即受枉屈。於是陳那天主二大士，應其時運，不獲已，製因明論。』可知陳那用因明去匡扶佛教，正如馬丁路德用拉丁文去駁詰羅馬教皇相等。馬丁路德不是反對耶和華，可以叫做宗教改革家；陳那不是反對釋迦牟尼，也可以叫做宗教改革家，事同一例了。苦苦相詰的都是這『宗教性』三字。先生！你頭一段不是說過『因明是宗教家的辯論術』麼？為甚麼在那段又迴護著他的『宗教性』（原文（失掉宗教家爭辯的本意。也算是過。）分明迴護他的（宗教性）。）在這段又撇清他的『宗教性』呢？講義說的固然很對，須知淺說第一品的懸談，是把因明攏統的全體立論，並沒有分開什麼『外道因明』『佛教因明』咧。佛教沒有『宗教性』還可以說得去，連所有外道都沒有『宗教性』，誰人敢信呢？懸談說的因明，不限於佛教，陳那的改革，何以見得不是對待外道呢？陳那整理因明，是把『外道因明』『佛教因明』一齊整理的。整理之先，沒分彼此；整理之後，辯術發明，有勝義的佛教振興，沒有勝義的外道摧滅；這是結果問題，不是手段問題。據沒有『宗教性的佛教來駁我有『宗教性』的因明，似乎不行吧！（以上答（陳那不是宗教改革家）及論（宗教性）一段。）

淺說上又提出『廢喻問題』，我覺得於因明上未妥。你所說的『於辯論上有喻，就謹嚴得多。』這話固然不錯。還有要緊的：就是沒有『喻』，那與我對辯的人，簡直不會明白。我未立宗的時候，他何曾不曉得這宗的『有法』有那我所立的因之法。然而他覺自不會立我所立的宗，就因為他心目中沒有我所立的因同我所立的宗法的關係。必等我把這因與宗法的關係點出，他纔明白。這『喻』之為用，正在此了。你謂何如？

[illegible]答：這很是很是。我也不主張廢『喻』的。（原文可見）淺說引陳伯年先生難『喻體』的一段，大疏已有解釋：（卷四）『古師難曰：若喻亦是因所攝者，喻言應非因外異分，顯因義故，應唯二支，何須二喻？陳那釋云：事雖實爾，然此因言，唯為顯了是宗法性；非為顯了同品異品有性無性，故須別說同異喻言。意答：喻體實是因攝，不應別說；然立因言，正唯為顯宗法性是宗之因，非正為顯同有異無，順返成於所立宗義。故於因外，別說二喻，顯因有處，宗必隨逐，并返成故，令宗義成。』……

以下都是說『喻體』設立的必要，此處寫不得許多。至好是先生特別提出一篇，給大家研究。

以上的話，因爲你的淺說在新潮宣布，也請你替我在新潮宣布出來。並且似乎記得傅斯年君在新青年某篇論文裏論到這『自敎相違』一事。又此次答時事新報中自己說：『平日最恨因明上的喻依』大約都是不曾細究原書，高下批評。所以我願把以上的話公之於衆。（這不細究原書就下批評，是我自己所常犯的毛病。不敢諱。只是我們大家應當彼此相戒罷了。非責備傅君也。又這『喻依』並非別的甚麼東西，就是歸納中個個事物的一個。與平常人講話時喜歡打個譬喻不同。）

梁漱溟

嘉藹說：這話讓我的朋友傅君答。

梁先生：

先生對於因明淺說的敎導，我是很佩服感激的。上頭分段答覆，因爲研究眞理的熱誠驅遣所致，並非敢故意『辭難』。論語記宰我問三年之喪一段，注疏家謂『宰我啓憤於夫子，義在屈已以明道』。果然宰我騙出孔二先生許多的話來了。我用着這個法子，不曉得先生的話可以騙得出來麼？

再者嘉藹因病，因用淺明智鬪二期下次當可接出。但最注意的還在入正理論白話疏弄好，當先拿來請敎。

陳嘉藹

梁先生的信裏有牽涉我的幾句話，我現在回答。

梁先生說，喻依『與平常人講話時喜歡打個譬喻不同。』誠然誠然！我當時答時事新報的話，本是隨便寫下的，不曾檢點。承梁君指摘，感感！至於說他『就是歸納中個個事物的一個』，却有點不安。歸納術是什麼？歸納中個個事物的『一個』是不是可以單獨舉出，把『一個』單獨舉出是不是可以算做歸納，梁先生自然知道的，我不必說了。我以爲見過印度人的說做的一部 The Positive Sciences of The Ancient Hindus 其中有一段說，古因明的五段是演繹歸納兩種法術並用的，是亞里士多德穆勒兩種方術集合的，把一條掛一漏萬的喻依，當做穆勒的方術，未免太鹵莽了。我在新青年裏不曾有論因明的文章，現在把新青年翻了幾遍，看見去年四月號裏中國學術思想界之基本謬誤一文中有幾句說；（不知梁先生所指是不是他。）

因明主語在護法，不在求知。所謂『世間相違』『自敎相違』者，邏輯不以爲非，而因明縣爲厲禁。義不許自破，世間不許相違。執此以求新知識，詎有得者。

記者以爲因明是一種主斷的辯論術 Dogmatic Dialectics，不特他的方術不如邏輯的周密，就是目的也各不相同的。邏輯在中世紀也有『敎會婢女』的綽號，但是後來全不用他護法，只以他爲推理致思之術了。因明是爲護法而設的辯術，所以纔有這樣的主斷的條例。拿他和邏輯比，自然要是邏輯而非因明。我的朋友陳君說：『自敎相違世間相違的兩種過，很阻礙人家的知識，反對科學爲公的定理。所以下定義的時候，沒有科學的字樣』梁先生說道，『這話原不錯。』我這話和陳君這話道理一樣的，梁君既以陳君爲不錯了，我這話倒是錯在那裏呢？敬請

梁先生賜敎。

傅斯年

藹芝生兄：

手敎已經拜讀過了。敝社同人對於足下的獎借，慚愧的很！對於因明淺說的指敎，嘉藹尤爲感激不盡。足下的說話本來很對，其間與鄙見有些不同的地方，『我們多是老同學，用不着客氣』，索性說出來罷。足下以爲『自敎相違』和『自語相違』兩者的比較，只有範圍的不同；又說：『若說一句話與自已的根本主義相衝突，這就犯了自敎相違的過』。小弟却不敢贊同了。大疏說的『有法及法不相依順，自言既已乖反，對敵何所申立？』我們知道『

法』就是『模型』；『有法』就是模型印出來東西。『有法』和『法』不對，譬如圓的模型印成方的東西出來，這如何使得？故說他是『過』了。至於『自教相違』與此不同：『自語』的模型是自家做的；『自教』的模型不是自家做的。無論『法先王』『法後王』那『先王』『後王』總斷不在我的腔子裏，如果先王後王的確在我的腔子裏，那先王後王受我神經五臟的同化，我便是先王後王，何必於辯論的時候，託為個大大招牌去嚇人呢？足下當『自教』是『自已的根本主義』；試問這『根本主義』能夠『眞實；常住；最遍』麼？如果能夠，世界上在古來今的人類，通是這條主義；這又何必辯論；——何必用着因明呢？如果不能夠，我有我的『根本主義』；你有你的『根本主義』。兩相衝突，辯論起來，其結果必將一方面的『根本主義』打破了。是因明的目的，正是想打破他人的『根本主義』，——正是想打破他人的『自教』。如果人人懷着保護『自教』的觀念，那因明就永遠無達到目的之日了。你老先生說對不對呢？如我專就範圍之大小而說：『自語』恍惚就是『小我』；『自教』恍惚就是『大我了』。恐怕犯着吠檀多派的邪說，離因明的宗旨更遠了。甚麼緣故？『至大無外』，何必辯論？『至小無內』，何必有『自』呢？這話很長，就此算能！

足下論『世間相違』一段，很好很好。愛不釋手，把原文抄下來給看官看：

細看窺基疏裏說：『若諸外道對佛弟子有法不簡擇，但總說言懷兔非月。』可知這個立量的過，只在『總說而不簡擇』。所以下文說：『大師立量，時人無敢對揚者。……何故不犯世間相違？答；凡因明法，所能立中，若有簡別，便無過失。……隨其所應各有標簡。此比量中有所簡別，故無諸過。』可見我們就讓說出奇妙的道理，只要有所簡擇，就不犯『世間相違』的過。譬如在前幾十年，我說『地圓』，這便是『宗違世間』，因其時中國人共謂地方故。若說：『依科學說，地是圓的。』這就無過，因有『依科學說』四字，『叫依勝義，不依世俗，故無違於非學世間』。窺基語。到現在『地圓』之說，已為大眾所承認，則『依科學說』四字竟可删除。這與科學性質有什麼衝突呢？凡是一種道理，到得為世間所承認，必是很普徧的了。在他那尙未普徧的時候，加以『簡擇』，也頗有所謂 Hy,othesis 的意思。

這話好則是好，可惜是窺基說的。鄙人還沒有起訴到窺基，足下何必替他辯護呢？周贈一部書，內中把蟲蛇鼠蟻都崇拜起來，明是古人的迷信，後來注疏家卻說是『神道設教』。注疏家的說話，未必就是創作者的心腸啊。窺基這段疏引理門論並沒有『簡別』的明文，我們如何知道『世間相違』起初便有『簡別』的作用？再者：科學方法最重要的是『現量』無成，所謂『實驗』；Experiment 其次是『比量』推得，所謂『類推』。Analogy 足下取譬的『依科學說』四個字，不是現量，也不是比量；竟是那沒頭沒腦的『聲量』。（聖教量也包在聲（量）裏頭）在科學敬法中，『聲量』最為下乘，他人說過的，不問曲直是非，隨便拿來說說：『依科學說』的取譬，比窺基說的『簡別』更壞了。這還不是『與科學衝突』是什麼呢？再者：『已為大眾所承認』的說話，還要去立宗，便犯『相符極成過』，我說一句大胆的話：足下這種譬喻，不是『先業稟宗』，必是『偏所許宗』。用來解釋『簡別』兩個字，差得遠了。（應立量道：（地）是圓的（宗），因為月蝕的時候現圓影故（因）。遵不嘗依科學說，不依科學說，但求不違現比二量，這才是眞正科學方法，依科學說，便非科學。）足下知道麼？再者：Hypothesis 譯為『假說』。『假說』是因喻未夠，暫時瞎中的假定；『宗』是因喻齊全，可以提出的『宗旨』。足下如何把『假定』當作『宗旨』？這誤會的確不少咧！

足下又提出因明的短處，竟和鄙見『若合符節』，所以淺說有『因明的沒奈何』一節，將足下的話寫出來，經大家去研究。印度人的知識，大概都是由悟證得來的；不是由推理得來的。所以因明的用處，全在『顯正摧邪』，果然是個辯論的利器。三支的排列，也於辯論上非常便利。這固然是他的長處，然而也就是他的短處。我們畢竟是先『自悟』了，方能『悟他。』『自悟』究竟是要緊的。『邏輯』就純是說『自悟』的法子，所以 J. S. Mill 說：“The sole object of Logic is the guidance of ones own thought: the communication of those thoughts to others falls under the consideration of Rhetoric, in the large sense in which that art was conceived by the ancients; or of the still

more extensive art of Education'（見 System of Logic 的 introduction）因明入正理論雖然也是把『自悟』『悟他』對言，但實偏重『悟他』。一部書裏頭談『自悟』的至多不過四分之一罷了。杭甫兄說：『邏輯把宗放在末句，只合推理不合辯論。』這話誠然不錯。但是反而言之，因明把『宗』放在前面，卻也只合辯論，不的推理哩。（推理起來宗當然在後面）總之因明說『悟他』兼說『自悟』；邏輯單說『自悟』。按科學分工的法子論起來，畢竟邏輯差強人意了。現在科學上智識，是不能由悟證得來，專靠因明，是不行的。

這話固然很對，兄弟於贅人之外，另有說話：『自悟』『悟他』究竟是一件事；不是兩件事。層次是先到甲級後到乙級。因明偏重乙級；邏輯偏重甲級。到了乙級，愁他不懂得甲級麼？辯論能攝推理；推理不能包辯論哩。上有『精義入神的啞吧』沒有『辯才無礙的傻子』。（強辭奪理，因明不許。）沒有『理』怎麼『辯』呢？至於『宗』放先放後，乃是『形式』的關係。『形式論理』Formal logic 如今衰了。『推理』是自已的工夫，放先放後，沒有關係。說話是講給人家聽的，半天都『莫名其妙』的談因說喻，人家走了。我說：因明的短處，不見得就是邏輯的長處。因明沒奈何的地方，在乎沒有『同品』就不能推度（所以大乘教有時用不着因明）這『無同品』的沒奈何，邏輯一樣的叫苦。『邏輯差強人意』的說話，太過吧？

芝生兄！我們隔別多時了。我研究這種東西，恍惚如漂流孤島的魯濱孫，沒人瞅，沒人睬的。你老兄遠在千里之外，駛一只郵船滿載糧食來救濟我這魯濱孫，或者這凄涼寂寞的孤島，有事業振興的希望哩！但望糧食常來，郵船常到，因為孤島飢民又餓的慌了。

陳嘉藹

對於新潮一部分的意見

魯迅

孟真先生

來信收到了。現在對于新潮沒有別的意見：倘以後想到什麼，極願意隨時通知。

新潮每本裏面有一二篇純粹科學文，也是好的；但我的意見，以為不要太多；而且最好是無論如何總要對于中國的老病刺他幾針，譬如說天文忽然罵陰曆，講生理終于打醫生之類。現在的老先生聽人說「地球橢圓」「元素七十七種」，是不反對的了。新潮裏滿了這些文章，他們或者暗地高興。（他們有許多很鼓吹少年專講科學，不要議論，新潮三期通信內有史志元先生的信，似乎也上了他們的當。）現在偏要發議論，而且講科學，講科學仍發議論，庶幾乎他們依然不得安穩，我們也可告無罪于天下了。總而言之，從三皇五帝時代的眼光看來，講科學和發議論都是蛇，無非前者是青梢蛇，後者是蝮蛇罷了；一朝有了棍子，就要打死的。既然如此，自然還是重的好。

但蛇自己不肯被打，也自然不消說得。

新潮裏的詩寫景敘事的多，抒情的少，所以有點單調。此後能多有幾樣作風很不同的詩就好了。翻譯外國的詩歌也是一種要事，可惜這事很不容易。

狂人日記很幼稚，而且太偪促，照藝術上說，是不應該的。來信說好，大約是夜間飛禽都歸巢睡覺，所以單見蝙蝠能幹了。我自己知道實在不是作家，現在的亂嚷，是想鬧出幾個新的創作家來，——我想中國總該有天才，被社會擠到在底下，——破破中國的寂寞。

新潮裏的雪夜這也是一個人是愛情還是苦痛（起首有點小毛病），都是好的。上海的小說家夢裏也沒有想到過。這樣下去，創作很有點希望。扇誤譯的很好。推霞實在不敢恭維。

魯迅四月十六日。

魯迅先生

我現在所以把新潮第三期裏加入科學文一條意見自行取銷的緣故，不過以為我們當發揮我們的比較的所長，大可不

必用上牛力補足我們天生的所短。先生的一番見解是更進一層了。此後不有科學文則已，有必不免於發議論；不這樣不足以盡我們的責任。總而言之，抱著宗旨做去就是了，管他是什麼體裁，什麼材料呢。

先生對於我們的詩的意見很對。我們的詩實在犯單調的毛病。要是別種單調，也還罷了，偏偏這單調是離開人生的純粹描寫。我很後悔我的詩不該發表。

狂人日記是真好的，先生自己過謙了。我們同社某君看見先生這篇文章，和安得涯夫的紅笑，也做了一篇新婚前後七日記。據我看來，太鬆散了，新潮裏第一種成績是小說。汪葉楊羅俞諸君的著作，主義藝術兩方面都有道理。—以藝術而論，我最佩服一個勤學的學生（也有幾篇是隨便做的。）

先生想鬧出幾個新的創作家來，實在是我們新潮創立的目的了。平情而論，我們正當求學的時代，知識才力都不充足，不去念書，而大叫特叫，實在對不起自己。但是現在的中國是再要寂寞沒有的，別人都不肯叫，只好我們叫叫，大家叫得醒了，有人大叫就是我們的功勞。有人說我們是夜貓，其實當夜貓也是很好的；晚上別的叫聲都沉靜了，樂得有他叫叫，解解寂寞，況且夜貓可以叫醒了公雞，公雞可以叫明了天，天明就好了。所以人家罵我們「胆大妄為，」正是我們的長處；所謂「日月出而爝火息，」正是我們要求的命運。——但是日月一時不出，爝火總不令他一時息去。

斯年敬復

新潮記者，新潮第三期的材料，以我的眼光看來，覺得比前二期更外着實，真是一天進步一天了！其中最有討論價值的問題就是傅斯年君『漢語改用拚音文字的初步談』。我國的文字，艱深晦澁，而且沒有一定讀音的方法。字畫的結合，又沒有一定的準繩。所以學他是一件極費力費時的事情，沒有一些兒討巧的法子的。除了死去記憶外，沒有別的妙法。你想人類生在現在進化極快的時代，天天拚命去求新求識，尚且還來不及。還有餘的功夫，去研究那讀音無定，結合無定的文字嗎？所以我七年前就同朋友說過，西洋的文字，好好的去研究，至遲四五年，就能夠看各種的書籍了。若中國文字，至少也須得七八年的工夫，纔能夠看淺近的書籍。至於高深些書籍，那就非十年以上的程度不辦了。你想我們中等人家的子弟，能夠費七八年的光陰，在學堂裏念書嗎？又能夠有這個力量嗎？這是天然萬辦不到的事情，無庸說得的了。學漢文既然這麼樣困難，所以我國商界的人，他們就是一張淺近的新聞紙，都覺得看了不容易斷句，不容易了解。怎樣能夠叫他曉得世界上的大勢，新潮澎湃的情形，將來的國家的根本救治的法呢？因為這個緣故，所以外國的學術知識，是就如蒸氣一般，時時刻刻上升的。我國的社會是一天糊塗一天的。將來怎樣得了呢？這一段話，還是我在民國二年春天和幾個同志創辦共和白話報的時候說的。我們那個時候，也以為除了做些淺近的話，讓人民容易看看，也就沒有別的改良法子了。我現在見了斯年君這篇文字，是頗得我心的。有幾件事，免得那般反對黨，罵我們叫做『用夏變夷』又什麼文字上賣國奴。幾件什麼事呢？(1)是我們並不是主張廢去漢字的。(2)我們主張改用拚音文字，是為了社會上那般可憐不識字的人，和那般無力讀書的有用青年，和將來無量數的青年，增進幸福。使他們容易承受些新學術，新知識的。並不是為那一般老學究，和那些自命為古文家，硬要強他們從新改頭換面的。(3)這一種主張，是完全想增進我國的文化，和人民的程度。並不是醉崇外的。我們聲明以後，那就要談我們的辦法了。斯年君所說的漢語的拚音文字製作方法，雖然是個『急就章』，却也很有思想的。至於施行方法，先編字典，也是要着。我對於製作字典和施行方法，有四條意見，就寫在下面：

(1)先把社會上，政治上，科學上，最普通最常用的各『詞』，依着外國文法上的八品詞 Eight Parts of speech 的方法，把他都聚攏來，再着手製作。

(2)製造拚音文字，自然以『官話』為標準。至於排列方法，我的意見，最好每一種『詞』分為一卷。取類別的制度，不取那混合的制度。每卷各『詞』的次序，仍照羅馬字母依序排列。形式以拚音字居左，漢字居右，當註解參攷。像這樣子，豈不是很便檢查

的嗎？

(3)字典製作之後，頂好先設一個『拚音文字講習所，』把他來試驗試驗看其中有甚麼困難的地方。效果究竟怎樣的。若是沒有什麼困難，那就是我們的『告厥成功』了。

(4)既然要設講習所，那就不能不編幾本拚音文字的教科書。但是已經有了字典，這也沒有什麼爲難的了。

以上四種，是我一種胡思亂想隨筆寫出的意見，請諸位不要見笑的。我寫到這裏，也不免有些勞倦了。以後我如有關於拚音文字的意見，再行請敎。

斯年君答我的通信，說『西洋的文化，實在比我國先了幾步』。我也極以爲然。至我說『超人』這做名詞，和尼采所主張的特殊主義，是大不相同的。也不是含有什麼宗教觀念的。我以爲一個人生在世界上，多少總要作點福利人羣的事業，譬如現在美國總統威爾遜氏主張『國際同盟』，拿『正義』『公道』四個字揭示全球。這種遠識雄舉，把世界各國的假面具都揭破了。這不是有超人的觀念嗎？但我雖然用了這個名詞，覺得也不甚妥當，足下以爲何如、

余裴山三月十九日夜

余先生：

尊論極好，我對這個問題當再做一篇文請敎。但是須待下卷發表了。

斯年

記者足下：兄弟自閱貴雜誌以來，心中非常感佩，因爲說的話對於我們的國家和社會；雖不敢說切中時弊，卻也非他一切不三不四，順口開河的報章雜誌可比了。兄弟所最佩服的，就是對於我們社會上的家庭制度，連女子人格問題。這兩個事的利害，和現時應改革提倡的理由；稍有常識的人，都能見到，也無用我說，而且貴誌裏邊「女子人格問題，」「對於舊家庭的感想，」「萬惡之原，」「是愛情還是苦痛？」那幾篇小說都說得十分淋漓盡致，足以促起社會上人的覺悟。但是說的話與用意，都是說中國的家庭不好，女子的人格該有就完了，未見對於這樣重大問題，有何等具體的主張。這不是老大的一個缺憾嗎？兄弟今天說這話的理由，非是駁記者諸君的主張，也非是想說我心中的所見；不過走到社會上聽到兩件事，似乎於這問題有點關係，而破費半點鐘的功夫，把他說將出來。第一是自從貴誌出版以來，兄弟看見許多朋友同學與社會上的人閱過新潮的，大家都說：『這樣新奇的議論，看去五花八門，其實一錢不値，譬如從前科舉作文的時候，題是甚麼秦始皇論漢武帝征匈奴論唐代武功論，甲說他對，便把秦始皇漢武帝唐太宗贊揚一番；乙說他不對，便把他十分罵一頓；丙說他有點對，有點不對，便也『然而且夫』幾下，說他個似是而非；這樣辦法，那裏求眞是非呢？可見現在這樣出奇立異的家庭改革，女子人格的問題，不過是吃飽飯，沒事幹，作幾篇翻案的文章罷了。其實理由何嘗充足？實際何嘗能行呢？』他們說來說去，大意無非如此，兄弟自愧學淺，竟一時答不上了。第二；是兄弟眼見社會上許多家庭制度和女子的生活，十個裏頭差不多就有九個半都是苦中苦。這其中受苦的人，倘使他並不知道什麼家庭改制，人生觀，女子人格等新鮮名詞罷了。惟有明明白白知道是個不是，是個禍坑，而他無法擺出，甚且不得不向裏走，記者你想知其苦而不能免於苦，這苦豈不是苦中苦嗎？社會上這樣的情形，大概也不止兄弟看見，諸君想必也知之甚悉，無用我長篇大作的說罷！就以上兩種情形看起來，本是一個極好的主張，敎人誤會與翻案文章相比，豈不可惜？本是敎社會上家庭不良的漸漸改良，女子沒人格的漸漸提高，而竟使受苦中苦的人越多；豈不可嘆？所以兄弟的鄙見，想諸君將這重大的問題，由破壞方面，漸漸傾向建設方面，可以免社會上人的非難，可以作受其苦痛的指南，豈不很好？而今但說房不好，拆了，拆了，衣不好，賣了，賣了；九九歸一，可無房而住，無衣而穿嗎？至於說社會上的人仍有一大部分不明這兩問題的重大和正當，那不妨兩者並行，務使把翻案文字的眼光看新潮的人，一天少似一天。這是兄弟的管見，不知記者先生以爲何如？再這樣重大的問題，非是三言兩語可了。兄弟本想把他當正式的一個題目，討論討論；無如一天功課十分怱忙，而且對於這上的見解有限，只可把他當個通信，質於記者。餘不白。

楊鍾健謹啓三月十三日。

楊先生：

來書將社會上誤會本誌的議論，和先生的意見相告，感謝感謝。今可概括原意，簡單作答。大約可分兩層：

第一，我們以為要改革社會，必須社會裏的分子，先有自覺心。使他自己覺得他自己的地位，責任，人生的價值種種，方纔能夠自己設法去改良；若是人家為他設法改良，他方纔能夠容納，不至於反怪他人多事。不然，就是背老虎上樹，不但老虎自己不動，並且背的人還出力不討好呢！可憐我們的現在中國人，更可憐我們現在中國的青年，受了幾千年聖賢的欺騙，萬惡社會的薰陶，黑暗家庭的壓制——他們的心理，以為『我們都受過這種苦來的，你們後生難道受不得』——於是昏昏沉沉，做一世的牛馬，還以為是應該的。有人去解放牛馬不免被牛觝兩角，馬彈一蹄。唉，楊先生，你說中國人誰不知中國家庭是苦的，但是我請問你，他們知道這種苦並不是他們所應當受的有幾個人？到了苦不可言的時候，他們不過暗地裏灑幾點眼淚，怨自己生壞了命罷了。先生以為他們已經知道苦了，若是知道這個道理，豈不是苦中苦；我以為真正的幸福，是從真正的自覺心裏生出來的，真正的自覺心，又是從先生所謂的『苦中苦』裏生出來的。處於這種情形，這種理論之下，所以我們見了不忍，對於現狀極力攻擊，無非想打破『非人主義』而極力喚醒『人』的生活。我們的話，句句都想為實在的情形說法，而社會上居然有以不關痛癢為一羣枯骨而作的斷案論調相比擬，我們也祗得一笑答之。難道他們以為以前的『非人主義』是各事的正當方面嗎？

第二，社會問題，非常複雜，決非怱促所能解決，亦非三五人或一部分人所能解決的。現在雖然沒有適當的方法可以解決，但是問題仍然可以提出，以促起大衆的注意。因為要解決一個問題，必先有大衆對於這個問題本身的覺悟，繼之以觀察，繼之以討論，再繼之以試驗；試驗以後，又經三番五次的改正，纔有圓滿的效果。所以歐美各國，現在還有幾十年前提出而至今尚未解決的問題。此後我們新潮的社員，自當極力從建設方面，將各問題切實籌畫一番，但是也很望全國的人，一同起來研究，纔能收良好的結果。若能如此，真是同社傅君所謂『夜貓子叫醒雄雞』了，以後如能將對於本社的意相見告，尤為歡迎。

八年四月三十日記者志希。

社會上所以對我們有許多不滿意的緣故，是由於責望太奢了。在他們不能不算苛求，在我們還當感謝。至於建設方面，以後自當努力。

斯年

太虛和尚鑒：

因明淺說辱承獎借，慚愧的很，大著道學論衡已經拜領了。精彩的地方說不得許多。尤愛玩不釋的，乃在譯著略辯一篇內中『人無責任鵠的』一語，最斜鄙見。這新潮第五期內鄙人本想做一篇『人無責任』的論文，易稿兩次，終歸燒燬。哎喲，我們方內的人『累紲重囚』，這『人無責任』的說話，如何敢講得？和尚悲天憫人，可憐見世界上整千整萬的人，為這『責任』兩個字，斷送多少性命。甚麼『公益』；哪甚麼『義務』，哪知是明晃晃斷頭的利器。和尚，你是個方外的人，何妨暢發『無責任』的宗旨：那些『死於責任』的許多冤魂，轉眼便登菩提路了。淺說因病，暫擱兩期。如有機緣，下次當續。特此奉告，并申謝悃。

陳嘉藹

附錄

北京大學招考簡章 （民國八年）

（一）本校設哲學，中國文學，中國史學，英文學，法文學，德文學，數學，物理學，化學，地質學，法律學，政治學，經濟學，十三門，預科二年畢業，本科四年畢業。

本科畢業生得稱學士。

（二）本校今年招考預科一年級生及本科法文學德文學門一年級生。

（三）投考預科者，必須中學校畢業。但其所認考之外國語爲德文，法文，或俄文，則有中學畢業同等學力者亦得報考。投考本科法文學，德文學門者，必須高等或專門學校畢業。

（四）投考預科者其入學試驗科目及程度如下。其試題除外國語外，均用國文。

第一場

國文．解釋文義。作文及句讀。（讀用點，句用圈。）

外國語．（英文或法文德文俄文）文法。繙譯。

數學．算術。代數。平面幾何。

第二場

中外歷史，中外地理，理化，博物。

（五）第一場若不及格，即不錄取，毋庸再考第二場

（六）投考本科法文學德文學門者，試驗科目及程度如下。

一，國文．應試程度須略通中國學術及文章之流變，可參考文史通義，國故論衡，及本校預科所用之課本。

二，法文德文．

一　曾讀過數種文學書，能列舉其內容，評其得失。

二　曾讀過一種修詞學。

三　能作文無文法上之謬誤。

三，數學．代數。平面幾何。平面三角。

四，論理學．須習過一種論理學，如陳文名學教科書，或驥子和新論理學之類。

五，歷史．須習過中國通史及西洋通史，其西洋史亦可用西文本。

六，地理．本國人文地理。

(七)預科各試驗科目，均以六十分或六十分以上者爲及格。本科法文學門及德文學門試驗科目，均以六十分或六十分以上者，爲及格。

(八)每科目試驗時間以二小時爲限。但本科法文學德文學門試驗法文或德文，得延長至三小時。

(九)學費：本科，每年三十元。預科，每年二十五元。分三期於開學前繳納如左。

	本科	預科
第一期　自九月至十二月	十二元	九元
第二期　自正月至三月	九元	八元
第三期　自四月至六月	九元	八元

(十)寄宿舍辦法，照大學規程辦理。

(十一)體育會費，現洋一元。

(十二)試驗費，現洋二元。

既繳之試驗費，概不退還。

(十三)入學時，須塡具願書，並邀同保證人來校塡具保證書。

(十四)報考時，須繳最近四寸半身相片一張。塡寫詳細履歷，並呈驗中學校高等或專門學校文憑。

既繳之相片，概不退還。

(十五)考取各生統限於九月初十日以前到校，逾限取消入學資格。

(十六)報名時，所塡之姓名及年齡，以後在校不得再請更改。

(十七)報名及試驗地點，北京在景山東街(舊名馬神廟)本校。上海在西門外江蘇省教育會。

(十八)報名自六月十五日起至七月五日止。試驗自七月十五日起至七月二十五日止。京滬二處同時。

試驗之結果，北京登北京大學日刊。(在本校出售，每份銅元兩枚。每月本京三角，外省四角五分。)上海登時報宣佈。

新潮第一卷第五號
民國八年十二月三版

編輯者　新潮社
發行者　國立北京大學出版部
印刷者　亞東圖書館

總發行所
上海五馬路棋盤街西首
亞東圖書館

定價		郵費			
洋裝	平裝	洋裝平裝相同			
一冊	五冊	本埠	本國	日本	外國
一元八角	一元五角	七分五厘	一角五分	一角五分	五角